

Tableau historique des progrès de droit public et du droit des gens, jusqu'au XIXe siècle ([Reprod.]) par M. [...]





Isambert, François-André (1792-1857). Tableau historique des progrès de droit public et du droit des gens, jusqu'au XIXe siècle ([Reprod.]) par M. Isambert,.... 1832.

TABLEAU HISTORIQUE

DES PROGRÈS

DU DROIT PUBLIC

ET

DU DROIT DES GENS.

Cet ouvrage est tel qu'il a paru en 1823, à l'époque de la guerre d'Espagne, quand les maximes du droit divin triomphaient dans toute l'Europe par la force des armes.

TABLEAU HISTORIQUE

DES PROGRÈS

DU DROIT PUBLIC

DU DROIT DES GENS,

JUSQU'AU XIXe SIÈCLE,

PAR M. ISAMBERT,

CONSEILLER A LA COUR DE CASSATION,

Ancien Député ; Membre honoraire de la société Howard de Dublin et de la société d'Enquête sur l'effet des peines capitales de Londres ; Membre de la commission de la société de Géographie de Paris.



PARIS,

PAULIN, LIBRAIRE,

PLACE DE LA BOURSE.

1832.

TABLEAU

DES PROGRÈS DU DROIT PUBLIC

ET DU

DROIT DES GENS,

JUSQU'AU XIX.e SIÈCLE.

> Il n'y a de véritable loi que celle qui découle des lois invariables et éternelles de la nature.
>
> *Platon*, Somm. du liv. X de la Rép.

L'ÉTABLISSEMENT des gouvernemens représentatifs, et l'érection de tribunes publiques au sein de la plupart des états de l'Europe; les discussions délicates et importantes auxquelles la réunion des congrès de *Vienne*, d'*Aix-la-Chapelle*, de *Laybach* et de *Vérone* ont donné naissance; la lutte qui s'est établie en Orient, au nom de la religion, de la liberté et de l'indépendance, contre le gouvernement le plus absolu que l'on connaisse; la formation de tant de nouveaux empires dans le Nouveau-Monde; les changemens que les états antérieurement constitués ont éprouvés ou sont prêts à subir dans leur organisation intérieure;

l'attention que depuis un petit nombre d'années les hommes éclairés de tous les pays accordent à la marche des cabinets, et les mouvemens des grandes populations vers un autre ordre de choses; toutes ces circonstances réunies ont donné aux sciences politiques une direction nouvelle et un développement qu'elles n'avaient pas connus jusqu'à présent.

Le moment est venu d'ouvrir des *archives* où soient déposés les titres de l'existence sociale des nations indépendantes, et de composer des *Annales* dans lesquelles chacune soit appelée à fournir sa part de matériaux et le contingent de ses lumières, pour accélérer les progrès de la civilisation, et pour atteindre la perfectibilité à laquelle il est donné à la raison éclairée de l'homme de s'élever, suivant le vœu de son créateur.

Quelle étude plus noble et plus grande que celle qui s'occupe incessamment de rechercher quels sont les droits et les devoirs de l'homme dans l'état de nature; comment la jouissance de ces droits lui est garantie dans l'état social; quels sont les devoirs des chefs des nations et ceux des individus envers le corps politique dépositaire des droits de tous; comment et dans quel but ces sociétés ont été formées; comment elles se maintiennent; comment elles s'altèrent, et comment elles périssent en apparence, pour se reconstituer sous une autre

forme, semblables au Phénix qui renaît de ses propres cendres.

Cette importante étude a occupé de siècle en siècle les méditations des plus beaux génies ; elle a formé des législateurs et des hommes d'état ; elle se rattache aux intérêts les plus graves, à nos intérêts de tous les jours ; l'être placé le plus bas dans la hiérarchie sociale y est intéressé lui-même, par cela seul qu'il appartient à l'humanité.

Qu'il existe certains esprits qui méprisent ou affectent de mépriser cet enseignement, et qui même voudraient qu'il fût interdit, nous le concevons : les uns, quoiqu'ils ne soient pas dépourvus de quelques connaissances spéciales, même en législation, ne voient que la lettre du droit positif ; ils ne savent pas s'élever jusqu'aux principes généraux des lois et des institutions humaines ; ils sont exposés à adopter les idées les plus fausses, les sophismes les plus grossiers : pour eux il n'y a pas de différence entre une bonne et une mauvaise loi. La maxime de Cicéron : *C'est une absurdité de regarder comme juste tout ce qui est écrit dans les institutions ou les lois des peuples* (1) ; n'a pas de sens, si même ils ne la déclarent pas criminelle.

Les autres, par égoïsme ou par ambition, vou-

(1) Stultissimum illud existimare omnia justa quæ scita sint in populorum institutis aut legibus.

draient que les ténèbres de l'ignorance fussent encore répandus sur tous les esprits, afin de faire mouvoir les hommes et les peuples comme des machines. Suivant eux, c'est aux gouvernans seuls qu'il appartient de s'occuper des affaires publiques; les gouvernés doivent payer les impôts, servir de leur personne, et se taire.

Les premiers n'ouvriront pas nos *Annales ;* les autres, s'ils daignent les parcourir, le feront dédaigneusement, et peut-être blâmeront-ils la licence que nous avons prise de parler des devoirs des chefs des nations et des droits des peuples.

L'indifférence des uns et la crainte de déplaire aux autres ne doivent pas nous arrêter; nous nous adressons aux hommes loyaux, consciencieux et éclairés de tous les pays; et, si la modération que commande un enseignement aussi auguste, modération dont nous nous sommes fait une loi inviolable; si le respect que nous professons pour toute opinion appuyée de raisons qu'on puisse avouer, se rencontrent constamment dans nos paroles, nous devons espérer que nos compatriotes, aussi bien que les étrangers, sous quelque bannière politique qu'ils soient enrôlés, approuveront notre entreprise et encourageront nos efforts.

Les hommes d'état vraiment dignes de ce nom, et les publicistes qui, quoique sans caractère public, contribuent si puissamment, par leurs écrits,

à éclairer la marche des gouvernemens, n'ignorent pas que, pour servir utilement leur pays, ils doivent constamment méditer les actes, par lesquels les nations indépendantes développent chaque jour leur existence et préparent les espérances de leur avenir.

Ces actes sont des faits historiques dont rien ne peut affaiblir la certitude; ils sont le fondement le plus solide de l'histoire contemporaine.

Envisagés sous un rapport purement philosophique, ils reposent sur des principes dont il importe de signaler la vérité ou la fausseté, afin d'en prévoir et d'en calculer d'avance les bonnes ou les mauvaises conséquences.

Jamais on ne pratiqua mieux l'art de présenter sous des couleurs spécieuses et même séduisantes, les systèmes les plus funestes au bien-être des peuples et à la stabilité des états. L'anarchie et le despotisme, la conquête et tous les genres d'oppression ont trouvé d'habiles apologistes. Il n'est pas jusqu'à la servitude personnelle, à l'esclavage, qui n'ait trouvé ses prôneurs.

Heureusement, les tentatives de ces ennemis du véritable ordre social ne peuvent plus se faire dans l'ombre; elles ont lieu à la face d'un monde éclairé et attentif, qui sait deviner les intentions et qui ne se laisse pas éblouir par des sophismes.

Le nombre des ennemis de la civilisation dimi-

nue sensiblement; les véritables doctrines ont fait d'immenses progrès. Ce qui n'était vrai et démontré, il y a un demi-siècle, que dans la tête de quelques penseurs est aujourd'hui une vérité incontestable pour des populations entières.

C'est la partie éclairée de chaque nation qui est devenue juge en dernier ressort de toutes ces grandes contentions qui divisent les nations entr'elles, et quelquefois les peuples avec leurs gouvernemens.

Autrefois, les individus ou les populations victimes de l'oppression, ne pouvaient faire qu'un stérile appel à une postérité éloignée.

Aujourd'hui, grâces en soient rendues aux progrès universels des lumières et de la raison, grâce à l'esprit d'indépendance et de liberté qui a circulé partout, la postérité, ce sont les contemporains.

« Il n'y a plus aujourd'hui, dit Rousseau, de Français, d'Allemands, d'Espagnols; quoi qu'on en dise, il n'y a que des Européens (Gouvernement de la Pologne, ch. 3.) ». En étendant cette idée, ne peut-on pas dire que les esprits éclairés sont citoyens de l'univers ?

Il n'est pas de grande injustice, pas de genre d'usurpation qui ne soit aussitôt signalé et flétri par eux. Il n'est pas d'ambitieux ou de conquérant assez fort, pour imposer silence à cette postérité contemporaine, qui dicte incessamment ses arrêts, enregistrés par l'impartiale histoire.

Les chefs des gouvernemens les plus absolus reconnaissent sa compétence, ils sentent le besoin d'en appeler, dans toutes les circonstances graves, à la raison de leurs peuples et à l'équité des autres hommes.

Souvent, c'est lorsqu'ils s'éloignent le plus des voies de la justice et des véritables intérêts nationaux, qu'ils affectent davantage de les avoir consultés ; alors ils sont aveuglés eux-mêmes par les préjugés dont ils sont entourés, ou ils croient donner le change par des déclarations hypocrites.

Quoi qu'il en soit, c'est une concession : il faut en prendre acte, et en apprécier toute l'importance ; car c'est un hommage forcé rendu aux droits des peuples, par ceux-là même qui s'en déclarent les ennemis.

Quels sont donc ces droits dont les autocrates eux-mêmes ne peuvent nier l'existence?

Ce sont ceux qui appartiennent à tous les hommes et par suite à tous les peuples ; ce sont les droits consacrés par la loi naturelle.

L'homme, en recevant la vie, a sans doute aussi reçu le droit de la défendre, et celui de pourvoir à sa subsistance et à son bien-être par tous les moyens possibles. Voilà pour la nature animale de l'homme ; et c'est en l'envisageant seulement sous ce point de vue, que tant de philosophes et tant

de publicistes en ont conclu que l'homme a le droit de dérober et de commettre toutes sortes de violences.

Ceux qui ont étudié de plus près la nature de l'homme, ont reconnu qu'il avait par-dessus les bêtes un autre avantage ; qu'il avait reçu de son créateur la notion du juste et de l'injuste. C'est delà que dérivent tous les droits et tous les devoirs de l'homme dans l'état de nature.

L'homme doit être *libre*, parce que, sans liberté il ne pourrait répondre de la moralité de ses actions. Rendre un homme esclave, c'est le tuer moralement, c'est le faire descendre au rang de la bête. Ceux qui exercent un pareil pouvoir sur leurs semblables, commettent une injustice, et ils se rendent coupables aux yeux de Dieu.

L'homme a le droit d'assurer sa vie animale, et de pourvoir à ses besoins ; mais il doit s'abstenir de faire violence à d'autres hommes, et de leur faire tort dans leur personne ou dans leurs biens. « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas » qu'il te fît à toi-même, ou le *neminem lædere*, » voilà le principe de tous les devoirs, même dans l'état de nature.

Les mêmes philosophes qui ont assigné le caractère de l'homme, ont reconnu qu'il était *sociable*,

et que toutes les fois que son âme n'était pas altérée par les passions, il aimait à défendre son semblable.

Les hommes se sont réunis en société pour obéir à cet instinct, et pour assurer leur liberté et leur vie, qui, dans l'état de nature, étaient à la merci du premier brigand.

Ils ont pensé qu'ils trouveraient dans cette union des moyens d'assurer davantage leur bien-être, c' ce n'est pas pour se soumettre aveuglément aux caprices et aux passions de quelques-uns de leurs semblables, qu'ils ont renoncé à leur indépendance.

A leur entrée dans la société, ils n'ont entendu évidemment aliéner ou plutôt mettre en commun, tant pour eux que pour leur descendance, que la portion de liberté strictement nécessaire à l'organisation d'une force publique, suffisante pour repousser les attaques du dehors, et pour réprimer au-dedans les passions de ceux qui ne savent pas respecter les droits des autres.

Aussi la société, investie de ces pouvoirs, est-elle, relativement aux autres sociétés, dans un état parfait d'indépendance, d'égalité naturelle; à cet égard, on ne fait pas de différence entre l'Etat le plus faible en territoire et en population, et l'Etat le plus considérable; de même que dans

l'état de nature et aux yeux de Dieu et de la justice, le nain a les mêmes droits que le géant.

Sans doute des conventions particulières peuvent modifier ces droits natifs.

De même que l'homme peut se dépouiller d'une partie de son indépendance pour mieux assurer le reste, de même une nation indépendante qui se trouve trop faible, peut se soumettre à une société mieux organisée ou plus forte.

Mais on ne peut admettre, dans aucune hypothèse, une aliénation complète et absolue des droits que l'homme tient de son créateur.

Si on la suppose volontaire, elle emporte avec elle l'idée d'un devoir de réciprocité. Je mets à votre disposition toutes mes forces physiques et morales, à condition que vous les dirigerez pour mon plus grand avantage. Si vous trahissez ma confiance, qui peut m'empêcher de retirer le mandat que je vous avais donné? Si ce n'était qu'une charge pour vous, vous n'avez pas le droit de vous en plaindre ; je ne fais tort qu'à moi-même, et en réparant le préjudice ou les dépenses que le mandat vous avait causés, je suis quitte envers vous.

Admettre l'aliénation de ces droits, sans condition d'aucun devoir de réciprocité, serait une supposition que rien ne saurait justifier, à moins d'un consentement formel et libre : et dans ce

cas, il serait évident que cet homme aurait l'esprit aliéné. Cet abandon passif des droits naturels serait d'ailleurs illégitime; d'abord, parce que la dignité que le créateur a imprimée à l'homme, ne permet pas qu'il se dégrade à ce point; parce qu'ensuite cet homme a des devoirs à remplir sur la terre, et qu'il pourrait servir d'instrument à l'oppression de ses semblables, crime dont il resterait le complice. Celui qui réclamerait l'exécution d'un pareil traité, serait un être pervers; car il userait d'un ascendant usurpé, et il accepterait un droit contraire à la loi naturelle.

Cet engagement étant frappé, aux yeux de la saine morale, d'une nullité radicale, ne serait jamais obligatoire, et pourrait toujours être révoqué par l'insensé qui l'aurait consenti.

Quand on le supposerait obligatoire pour celui qui l'a souscrit, il ne pourrait jamais l'être pour ses enfans ou sa descendance. Car ceux-ci tiennent de l'auteur des choses la même liberté et la même indépendance que possédait leur auteur avant cette aliénation. La paternité impose des devoirs, et ne donne aucuns droits réels sur la personne et la vie de l'enfant.

Si on suppose cette aliénation forcée; par exemple, si pouvant me donner la mort comme à un ennemi vaincu, vous m'avez laissé la vie pour

m'employer comme votre esclave, votre droit n'a aucun caractère de légitimité; aux yeux du créateur je demeure votre égal, et j'ai le même droit que vous. Votre droit sur ma personne a cessé du moment que vous avez cessé d'être en danger; si donc, vous me contraignez à vous servir suivant vos caprices, sans consulter ma volonté, vous usez du droit de la force : nous restons en état de guerre. Si vous vous affaiblissez, si moi ou les miens nous devenons les plus forts, qui peut douter que nous n'ayons le droit de briser le frein de l'esclavage, de rentrer dans cet état d'indépendance et de liberté naturelles que nous tenions de la bonté du créateur?

Ce que nous avons dit des individus s'applique aux nations.

Le droit de la guerre n'est légitime qu'autant qu'il est nécessité par le besoin de la défense; un peuple ne peut pas devenir l'esclave d'un autre par droit de conquête.

La force ne peut engendrer le droit : la possession, si longue qu'elle soit, n'est qu'une injustice de plus, parce que le principe en est vicieux.

Aussi les philosophes et les législateurs modernes, qui ont étudié la nature et la dignité de l'homme, n'ont-ils pas hésité à reconnaître ses droits inaliénables et imprescriptibles, c'est-à-dire,

les droits dont il ne peut se dépouiller quand il entre dans l'état de société.

En examinant la nature du pacte social, ils ont reconnu que les sociétés politiques n'avaient été instituées que pour garantir la jouissance de ces droits, et pour leur assurer une protection efficace.

Les nations étant composées d'hommes naturellement libres et indépendans, les nations ou les états souverains, doivent être considérés comme autant de personnes libres qui vivent entr'elles dans l'état de nature.

Les citoyens n'en jouissent pas pleinement et absolument dans l'Etat, parce qu'ils l'ont soumise en partie au souverain; mais le corps de la nation, l'Etat, demeure absolument libre et indépendant à l'égard de tous les autres hommes et des nations étrangères, tant qu'il ne se soumet pas volontairement à elles.

Le *droit des gens* n'est originairement autre chose que le droit de la nature appliqué aux nations; et le *droit public*, le droit de la nature, appliqué à l'organisation particulière et intérieure de chaque société.

Les *droits* qui dérivent de la Nature pour n'être point écrits dans des Chartes jurées, n'en existent pas moins, parce que leur sanction a été gravée en caractères ineffaçables dans nos cœurs,

par l'auteur de toutes choses, et qu'ainsi ils ont un fondement plus solide que toutes les institutions humaines. Ces droits et ces devoirs n'ont pas besoin du fait de l'homme, par conséquent de la promulgation, pour exister. Les lois naturelles, d'après les publicistes, sont strictement et formellement obligatoires pour tous les hommes, quelle que soit leur position sociale. Nul ne peut s'excuser sous prétexte d'ignorance; car ce serait avouer qu'il n'a pas reçu du créateur l'intelligence nécessaire pour connaître le juste et l'injuste.

Mais tant d'individus, tant de peuples ont été victimes de l'ignorance de ces principes, et sont encore exposés à le devenir, qu'on ne saurait trop applaudir aux efforts de ces amis de la justice et de l'humanité, qui les ont promulgués à la face du Monde, et qui, par l'autorité de leur nom, la hauteur de leur talent, la force de leur dialectique, ont réduit au silence les zoïles de l'esprit humain.

Il en est résulté ce bien, que l'on n'ose plus soutenir publiquement des thèses contraires à la loi naturelle.

Les premiers législateurs étaient de profonds moralistes; ils ont fait plus, ils ont donné, par leurs lois, à ces principes, une sanction publique, et les ont fait sortir du cercle des théories.

Les anciens connaissaient la nature du pacte

social, et les principes du droit naturel qui lui servent de base.

Le régime féodal, né de l'ignorance et de la barbarie du moyen âge, les fit oublier, et y substitua un système de patrimonialité et de priviléges, dont le principe est essentiellement vicieux.

C'est à raison de ce système, qu'on a dit avec justesse que le monde avait perdu ses titres : que n'en a-t-il pas coûté pour les recouvrer !

Le peuple anglais a commencé cette grande lutte ; la *pétition des droits*, arrachée en 1628 au roi Charles I.er, a porté le premier coup au pouvoir despotique de Henri VIII et d'Elisabeth. Cette heureuse révolution a été achevée en 1688, et le résultat a été consacré par le *Bill* des droits.

Ces deux actes, et surtout le dernier, sont recommandables, quoiqu'ils soient incomplets, et qu'ils semblent ne revendiquer que comme des priviléges particuliers aux citoyens de l'Angleterre, des droits qui appartiennent à tous les hommes et à toutes les sociétés.

Les Américains avaient puisé dans les discussions parlementaires de la mère-patrie, les élémens d'une liberté perfectionnée et de meilleurs principes.

La province de *Massachusset*, en proclamant son indépendance, et en rédigeant sa Constitution, en écrivit le préambule avec une grande bar-

diesse philosophique ; cette déclaration fut développée depuis, et rendue plus philosophique encore, dans les Constitutions particulières des autres Etats. Les provinces méridionales elles-mêmes n'aperçurent pas ce qu'il y avait de choquant et de contradictoire entre ces principes et le maintien de l'esclavage.

Il appartenait au pays dans lequel l'illustre *Grotius* publia le premier ouvrage sur le droit des gens ; à celui qui a produit un aussi grand génie que *Montesquieu ;* et qui a été choisi par l'auteur du Contrat social, pour sa patrie adoptive, de mettre la dernière main à l'œuvre.

Au moment où l'Assemblée française publia sa fameuse déclaration des droits (au mois d'août 1789), elle était animée des intentions les plus pures ; elle jouissait de la confiance de tous les citoyens ; les factions ne la divisaient point encore ; elle réunissait presque l'unanimité des votes d'une assemblée de 1200 citoyens, l'élite de la nation la plus éclairée de l'univers.

Cette déclaration fut rédigée avec une précision et une élévation de langage, dont il n'existait pas encore d'aussi beau modèle dans les annales législatives d'aucun peuple.

Ses auteurs sentaient bien qu'ils ne travaillaient pas pour la France seulement, mais qu'ils écrivaient la Charte de l'univers.

Ils en généralisèrent les principes, de manière que ces principes pussent être invoqués en tout pays par tout individu ou par toute nation victime de l'oppression.

On lui a reproché d'être incomplète, et de ne pas contenir la déclaration des devoirs ; ce reproche est injuste : les *devoirs* sont compris dans la déclaration des *droits*, puisque les hommes et les gouvernemens sont obligés de respecter dans les autres tout ce qui est un droit de la nature et de la justice.

C'est une grande erreur de croire, parce qu'on a abusé des principes déclarés par l'assemblée française, qu'ils ne soient pas vrais en tout et partout : ceux qui en ont abusé, n'agissaient pas conformément à ces principes ; ils les violaient au contraire. Les démagogues de 1793, étaient autant ennemis des droits de l'homme et du citoyen, que les princes qui jouissent, en apparence, du pouvoir le plus absolu.

Des deux côtés, même mépris pour la vie ou pour la liberté des hommes ; même défaut de sécurité pour la propriété.

Une Constitution démocratique peut contenir beaucoup de principes contraires au droit naturel.

Peu importe dans quelles mains réside la

pouvoir social, si celui ou ceux qui en sont les dépositaires sont contenus par des lois efficaces, et si les droits de l'homme sont garantis.

La maxime favorite de *Napoléon* était : *Tout pour le peuple, et rien par le peuple.* Cet homme voulait réunir tous les pouvoirs dans sa main, mais il rendait toujours hommage au principe ; il se considérait comme le seul représentant de sa nation.

Le Danemarck, depuis 1665, est soumis à des rois, qui sont en possession de ce pouvoir unique et absolu, que *Napoléon* a usurpé dans sa patrie, en renversant par la ruse et par la corruption, la Constitution établie.

Pour qui se contente des apparences, les rois scandinaves, par la douceur de leur gouvernement, sembleraient avoir réalisé cette utopie, que le bonheur des sujets n'est pas incompatible avec la permanence du pouvoir absolu.

Mais, si on y regarde de près, on ne tardera pas à s'apercevoir combien d'intérêts sont en souffrance, combien de droits sont violés ou méconnus dans ce pays : on se tait, parce que les plaintes resteraient sans effet (1) ; les droits n'étant pas garantis, qui peut empêcher le souverain de les violer tous ?

(1) Depuis que ceci est écrit, les journaux ont retenti des plaintes des sujets danois, qui réclament la jouissance de leurs droits politiques.

Qui pourrait, à moins d'être Dieu lui-même, n'en pas violer quelques-uns?

Si, dans la lignée des rois de Danemarck, il se rencontre un Néron, les Danois seront les plus malheureux des peuples; ils sentiront combien fut grande la faute de leurs pères, qui remirent tous leurs droits à la discrétion d'un seul homme. Leur postérité paiera un jour bien cher cette erreur, à moins que les rois de Danemarck n'aient eux-mêmes la sagesse d'abdiquer une partie de ces pouvoirs.

Ce n'est pas que nous regardions ces droits comme irrévocablement aliénés; comment le roi de Danemarck en serait-il devenu l'acquéreur incommutable? il n'y a pas de mandat illimité; et tout mandat est de sa nature révocable: ceux qui ont donné le pouvoir peuvent le retirer.

En Turquie, le grand-seigneur jouit légalement d'un pouvoir moins illimité qu'en Danemarck, puisqu'il ne peut violer la loi du prophète, telle qu'elle a été interprétée par les docteurs, et qu'elle est déclarée par les ulémas.

Mais, par le fait, son pouvoir s'exerce plus despotiquement, parce qu'il n'est pas, comme en Danemarck, modifié par les mœurs et par les lumières de ses sujets: il exerce lui-même le suprême pouvoir judiciaire, sans observer aucune forme de

jugement, sans même entendre l'accusé (1); il cumule cette redoutable prérogative avec le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Aussi n'y a-t-il d'autre remède contre l'abus de ce pouvoir que dans l'insurrection qui, dans ce pays, est plus fréquente qu'ailleurs, et qui respecte rarement la personne du sultan.

En Russie, la noblesse seule a des droits: encore rien n'empêche l'autocrate de révoquer la Charte de 1785, qui les leur assure, si ce n'est la crainte d'une conspiration contre sa personne.

(1) Juger un homme sans l'entendre, c'est l'assassiner. C'est ainsi que l'illustre *Volney* a qualifié l'exécution de Ghica, hospodar de Moldavie. Ce mot a indigné *Peyssonnel.*

« La Porte, dit-il, envoya secrètement un zaïm prendre la tête de » cet hospodar. Cet officier était porteur du commandement de mort » qu'il déploya après l'exécution; c'est à cet acte de justice ou tout au » plus de sévérité du souverain légitime envers son sujet criminel, » que M. de Volney donne le nom odieux d'assassinat. »

Peyssonnel était digne d'être visir. Le favori *Halet Effendi*, exécuté en 1822, a au moins joui de l'insigne honneur, que sa tête fut mise sur un plat d'argent.

Nous avons en France un décret du 22 juillet 1806, qui donne aux commandans des vaisseaux le droit de mettre à mort, dans un danger pressant, sans formalités, ceux qu'ils soupçonnent ou accusent de trahison.

Le capitaine Rochambeau avait ainsi fait fusiller un négociant français du Cap. Le Conseil d'État du roi de France a décidé le 2 juillet 1822, que cette exécution n'entachait pas la mémoire de Fédou, parce qu'il n'y avait pas de jugement; Rochambeau eût été puni s'il n'était pas mort à l'armée.

L'Autriche et la Prusse sont à peu près dans le même état ; il n'y a d'autre différence entre elles que la *différence* de civilisation des deux peuples respectifs.

Sous ce rapport, la Prusse a un avantage incontestable sur l'Autriche ; aussi est-elle à la veille d'adopter une Constitution. Le roi l'a solennellement promise par un décret du 20 mai 1815, qui, depuis huit ans, est demeuré sans exécution.

Tant il est vrai que le monde entier reconnaît la nécessité de limiter le pouvoir des princes de la terre, quelles que puissent être d'ailleurs leurs vertus privées !

Cette limitation est un frein que les mauvais princes seuls ont intérêt à repousser ; c'est Louis XIV qui l'a dit, ou du moins, on l'a dit par son ordre : « qu'on ne dise point que le souverain » ne soit pas sujet aux lois de son état, puisque la » proposition contraire, est une vérité du droit » des gens que la flatterie a quelquefois attaquée, » et que les bons princes ont toujours défendue » comme une divinité tutélaire de leurs états. » (1) L'établissement de lois régulières en affermissant l'ordre social, affermit leur puissance.

Tout état dans lequel on professe cette maxime que le prince est au-dessus des lois, et qu'il peut

(1) Des Droits de la Reine, 1667, in-12, 2.e partie, p. 291.

les changer à son gré, est un état vicieux ; car il n'a pas de lois; c'est une *monarchie despotique* comme l'a si bien caractérisée M. de Pastoret (Histoire de la Législation), en traduisant une pensée d'Aristote.

Qu'est-ce, en effet, que les déclarations ou ukases des autocrates de la Russie, sur l'ordre de successibilité (1), sur les droits de la noblesse (2), ou des villes (3) ? ces actes ne peuvent-ils pas être révoqués à tout moment, suivant le caprice de l'empereur vivant ?

Pourquoi Frédéric III, roi de Danemarck, s'est-il donné la peine de promulguer sa loi royale du 14 novembre, pour définir une prérogative que lui-même déclare illimitée ?

N'est-il pas dérisoire de déclarer, comme l'a fait son successeur Chrétien VII (ordonnance du 27 septembre 1799) « qu'il veut que ses sujets » jouissent du plus haut degré de liberté, et » surtout de la liberté de la presse, sans aucune » censure préalable », si c'est un crime de lèze-majesté, de révoquer en doute, la moindre partie des prérogatives royales et de censurer les actes du gouvernement, ou des fonctionnaires, et si

(1) Testament de Catherine, du 18 mai 1727 ; acte de succession du 4 janvier 1788, par Paul et Marie, publié en 1797.

(2) Edit de Catherine II, du 21 avril 1785.

(3) Ordonnance de la même souveraine, du 21 avril 1785.

celui qui userait de cette faculté est exposé aux peines les plus rigoureuses!

Vainement le roi de Prusse a déclaré (art. 77 du code Frédéric) « que le bien de l'état en gé- » néral et de ses habitans en particulier, est le » but de la société civile et l'objet général des » lois », puisqu'ensuite il se déclare *seul* législateur.

Quelle contradiction entre ce principe (art. 79) que « les lois et ordonnances de l'état ne peuvent bor- » ner la liberté naturelle et les droits des citoyens, » qu'autant que le but de la société l'exige » et les institutions vicieuses et attentatoires aux droits de l'homme consacrés par le même code, telles que la servitude réelle, personnelle et héréditaire, les priviléges de toute espèce, la défense à un homme de la classe des paysans de s'élever à la bourgeoisie: le droit au seigneur de corriger, d'incarcérer arbitrairement ses domestiques et ses serfs, et de déléguer ce droit à qui bon lui semble.

Sans doute les pays constitués, c'est-à-dire ceux où les pouvoirs du prince sont définis et limités, renferment aussi des abus; mais ces abus peuvent être signalés et corrigés, et il ne dépend pas de la volonté d'un seul homme de les perpétuer. Dans la monarchie pure, c'est-à-dire *despotique*, dans celle où le monarque est la loi vivante, le droit de représentation même peut être étouffé; et dans tous les cas, il reste sans effet.

Ceux qui proclament que le roi constitutionnel de l'Espagne n'est pas libre, et qui en font un grief contre la Constitution des Cortès, disent une chose vraie, mais ils en tirent une conséquence absurde.

Les rois sont des hommes; ils en ont toutes les passions, surtout lorsqu'ils sont nés sur le trône. Si donc il leur était permis de tout faire, on verrait les calamités les plus effroyables fondre sur leurs peuples et sur eux-mêmes.

Il a donc fallu limiter leur pouvoir; il a fallu enchaîner leur liberté; c'est la condition de tous les hommes dans l'état social.

Mais cette limitation est un bien; c'est un gage de sécurité pour tous. Les rois d'Angleterre, de France, des Pays-Bas, de Wurtemberg, de Suède et de Norvège, ne sont pas plus libres que le roi d'Espagne.

La royauté, a dit Antigone, un des successeurs d'Alexandre, est une honorable *servitude* (1). C'est, a dit Mirabeau, l'oblation d'une famille à la liberté publique: tout est libre dans l'état, excepté cette famille.

Il y a des publicistes qui font dériver la royauté du droit divin; mais Dieu ne protège-t-il pas aussi bien les gouvernemens démocratiques que les au-

(1) Ενδοξος δουλεια, Ælien, Hist. div. XI, ch. 20. *Montaigne* dit que les rois sont prisonniers chez eux.

tocraties ? L'Etre suprême, qui porte une égale affection à tous les hommes, a-t-il pu vouloir que trente où quarante millions d'habitans fussent les esclaves ou la propre chose d'un de leurs semblables. Le plus éloquent orateur de l'assemblée constituante, *Cazalès*, a dit à la tribune nationale, le 28 mars 1791 : « Je ne pense pas que le roi reçoive sa couronne de Dieu et de son épée; je n'admets pas ces contes ridicules; il la tient du vœu du peuple; il y a huit cents ans que le peuple français a délégué à la famille royale son droit au trône. » Voilà comment il faut défendre la royauté quand on veut la rendre respectable.

La royauté n'est donc pas un droit, mais une charge, une magistrature, un mandat. Ce mandat est sans doute le plus auguste de ceux qu'on peut remplir, à cause de l'étendue et de la difficulté de la tâche que le monarque s'impose ; mais ce mandat entraîne toujours une responsabilité effective, ainsi que nous l'expliquerons tout à l'heure.

Le principe de la souveraineté réside donc essentiellement dans la nation, comme l'a dit l'assemblée constituante. Cela ne veut pas dire que chaque individu dans la nation exerce par lui-même cette *souveraineté*; car il n'y aurait que des gouvernans et point de gouvernés : cela signifie que ceux qui en sont dépositaires la tiennent d'elle, et non d'eux-mêmes, ou d'une autorité étrangère. Il

y a des souverains, comme Jean Sans-Terre, qui ont reconnu tenir leur pouvoir du pape.

Dans le fait, ce qu'on appelle la souveraineté, c'est-à-dire la réunion des pouvoirs sociaux, réside dans ceux qui l'exercent réellement, soit monarque, soit corps aristocratique, soit assemblée populaire.

On s'effraie de ce mot, *souveraineté du peuple*. Mais un homme qui a bien connu le pouvoir, et qui l'aimait au plus haut degré, *Napoléon*, ne fit jamais difficulté de la reconnaître, et il n'en a pas été moins puissant (1).

On oppose aujourd'hui au principe de la souveraineté du peuple une abstraction qu'on appelle *légitimité*; si on prétend par là que le trône est la propriété ou le patrimoine d'une famille, nous n'hésitons pas à nier ce prétendu principe.

Si l'on veut dire, que la Nation a conféré la première magistrature héréditairement à une famille, et que cette disposition doit être respectée, parce qu'elle est dans l'intérêt de tous, nous sommes parfaitement de cet avis.

Tout pouvoir reconnu et appuyé sur les lois est légitime; il n'y a d'illégitime que le pouvoir absolu, qui attaque les droits des nations et les droits primitifs des hommes : cette illégitimité ne peut jamais être couverte.

(1) Il en fut de même de Charlemagne.

Plan des Annales.

Quand nous avons conçu la pensée de ces Annales, nous avons cru que nous devions nous interdire toute espèce de réflexion critique sur les actes qu'elles doivent renfermer.

Mais en examinant l'ensemble des institutions politiques, et en lisant avec attention les ouvrages des publicistes, nous avons aperçu si souvent l'erreur à côté de la vérité; cette erreur nous a paru quelquefois sortir de sources si respectables, et obtenir un si grand crédit sur les hommes, qu'il nous a paru nécessaire d'offrir en note des observations critiques partout où nous croirions découvrir une erreur grave.

Mais nous nous interdirons surtout la polémique ou la satire; nous supposons toujours que les intentions ont été pures; nous n'examinerons pas non plus la convenance politique de telle ou telle mesure.

Nous ne releverons que ce qui nous paraîtra être une violation des *droits*, et notre opinion sera toujours appuyée d'autorités.

Citoyen d'un pays libre, nous pouvons dire la vérité sur les actes de tous les gouvernemens; comme homme, nous avons un devoir à remplir envers l'humanité toute entière: nous devons pro-

tester en son nom contre les principes pernicieux, destructeurs de ses droits (1).

Si c'est une innovation à l'usage pratiqué par la plupart de nos devanciers, elle n'est pas pourtant sans exemple ; le savant *Barbeyrac*, et M. de *Pastoret*, non moins érudit, mais supérieur comme publiciste, l'ont essayée pour tout ce qui nous reste de monumens de droit public dans l'ancienne législation.

Nous travaillons, il est vrai, sur des actes contemporains ; mais, pour les juger, nous sommes placés dans une position aussi indépendante que celle du philosophe de *Stagire*, et que s'il s'agissait des actes des républiques de la Grèce et de Rome ; et d'ailleurs n'est-ce pas un noble exemple à donner, que d'examiner avec impartialité, sans déclamation, et dans le seul intérêt des principes, la légitimité des actes des gouvernemens ?

C'est le vœu de notre siècle : le jugement de la postérité commence du moment qu'ils sont mis au jour, et il appartient à celui qui les lègue à cette postérité d'être le rapporteur de ce procès en première instance.

(1) Ce travail n'a pu être commencé qu'au 3.e volume ; pour y suppléer, nous donnerons à la fin de cette dissertation des observations ; à l'imitation du président *Hénault*, de *Mably*, et d'*Amelot de la Houssaye*, dans sa préface sur le Recueil des Traités de *Fred. Léonard*.

Nos observations n'étant pas un jugement, seront naturellement présentées sous la forme dubitative, et elles seront aussi rares qu'il nous sera possible de le faire sans trahir la cause du genre humain : ce Recueil et ces observations pourront servir de matériaux aux hommes qui écrivent sur le droit des gens et sur le droit public.

Nous pensons qu'on ne peut faire un bon ouvrage de doctrine sans avoir long-temps et profondément étudié les institutions pratiques des peuples civilisés; c'est la méthode suivie par *Aristote*, qui, avant de composer sa politique, avait recueilli et commenté, suivant le témoignage de Diogène - Laërce, les constitutions de cent cinquante-huit peuples différens.

Si les anciens n'ont pas fait de grands progrès dans la science du droit des gens, ils ont du moins connu et assez bien défini les principes du droit naturel; et quant à cette partie du droit public qui s'occupe de l'organisation des gouvernemens, on peut douter si nous sommes plus avancés qu'au temps d'*Aristote* (1).

(1) M. de *Pastoret* dans l'introduction de son Histoire de la Législation, procède à l'établissement de la société politique comme *Aristote*; il part de ce principe que l'homme est né sociable; qu'il a besoin du secours de ses semblables. L'union de l'homme et de la femme produit la famille, les chefs de famille se réunissent et se donnent des chefs pour faire respecter la volonté commune; delà les diverses formes de gouvernement.

On n'en doit pas être étonné : ce grand publiciste a connu presque toutes les formes de gouvernement; et un aussi puissant génie était bien capable d'en saisir les vices et d'en déduire les véritables principes.

Le gouvernement monarchique avait existé chez les Assyriens; il paraît avoir été de ceux que M. *Pastoret* appelle si justement des *monarchies despotiques*, c'est-à-dire de ces états où, suivant *Aristote*, la loi fondamentale est la volonté du prince. Le gouvernement était si despotique, que la propriété de toutes les terres appartenait au roi, qui les cédait moyennant une redevance; il avait aussi droit absolu de vie et de mort; on se prosternait devant lui comme devant un dieu.

On trouve dans l'histoire de ce peuple la preuve que le principe de l'indépendance des nations était déjà connu; mais on faisait périr les prisonniers de guerre dans les supplices; plus tard on les employa aux travaux publics.

Aristote connut aussi la constitution des *Phéniciens* de Tyr et de Sidon. Malgré les doutes exprimés par un savant aussi distingué que M. *de Pastoret*, il est difficile de croire que leur gouvernement n'ait pas été démocratique, ou du moins aristocratique, comme le fut celui de Carthage, leur plus brillante colonie; au moins *l'historien* de la législation ne fournit-il aucune preuve contraire.

L'Egypte, long-temps soumise à la domination arbitraire d'un seul (1), tombait de temps à autre dans l'anarchie populaire, pour devenir ensuite la proie des conquérans de l'Ethiopie, de la Perse et de la Grèce. Le gouvernement était fortement entaché de théocratie; on y connaissait l'hérédité du sacerdoce, la divination, les prophéties, les oracles; les prêtres étaient revêtus de la puissance judiciaire; ils étaient seuls dépositaires de l'enseignement; les rois étaient sous leur tutelle. Plus tard, des hommes habiles surent diminuer leur influence; mais les prêtres conservèrent un grand pouvoir. Rien ne ressemble plus à l'ancien gouvernement d'Egypte que l'état actuel de l'empire ottoman; le chef de l'état, quoique absolu, est obligé de se soumettre à la loi divine, telle qu'elle est expliquée par les prêtres.

Les Grecs avaient des relations fréquentes avec l'Egypte, dont ils connaissaient parfaitement les institutions; à l'égard des Hébreux, peut-être Aristote ignorait-il (2) jusqu'à l'existence de cette petite nation, d'origine arabique, concentrée dans un pays pauvre et de peu d'étendue, mais dont les livres ont acquis chez nous un si grand empire,

(1) M. de *Pastoret*, Histoire de la Législation, t. 1, p. 2.

(2) C'est l'opinion de M. de *Pastoret*, Hist. de la Législat., t. IV, p. 487, 470: un rabbin prétend qu'Aristote avait été instruit par Siméon-le-Juste.

au point de lui faire occuper dans l'histoire une place que les anciens n'auraient pas soupçonnée.

Quoi qu'il en soit, le gouvernement primitif des Hébreux était purement théocratique; ils n'avaient pas d'autre monarque que leur dieu Jéhovah, dont Moïse [illegible]. Les Hébreux formaient une famille plutôt qu'un peuple; ils étaient divisés en tribus, et le chef le plus habile, celui qui savait le mieux faire parler Jéhovah, qui obtenait le plus de crédit, et le pouvoir [illegible] de diriger cette horde ignorante et superstitieuse. Le grand prêtre était leur véritable souverain, et les juges n'étaient que des généraux soumis au pouvoir théocratique. Les rois qui succédèrent à Samuel furent des despotes soumis, comme en Égypte, à l'influence du sacerdoce, dont ils étaient forcés de respecter les décisions, sous peine de perdre leur couronne.

Les Grecs connaissaient parfaitement les institutions politiques [illegible], dont le pouvoir despotique ne peut être révoqué en doute par personne.

Le despotisme paraît être la maladie endémique de l'Orient, comme la peste.

Aristote avait fait une étude spéciale de la constitution des Carthaginois, et d'après ce qu'il nous en a transmis, on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette constitution était fort ingénieuse;

elle se rapproche beaucoup de la constitution française de 1795. Le peuple, en assemblée générale, composée de tous les citoyens payant un cens déterminé, élit les magistrats, fait les lois de finances, déclare la guerre et la paix; le pouvoir exécutif est confié au sénat et aux magistrats. Le sénat se divise en deux conseils, celui des anciens, chargé des affaires générales, et le conseil des cinq, chargé des affaires secrètes et de surveiller l'administration. Les sénateurs sont à vie; ils sont présidés par deux magistrats annuels nommés par le peuple, sous le nom de *sufètes*.

Les cinq sont tirés du conseil des anciens.

Aristote fait observer comme signe certain de l'excellence de ce gouvernement, que jamais sédition n'a troublé l'Etat, et que jamais tyran n'a menacé la liberté. C'est, en effet, là le problême à résoudre quand on veut constituer une nation.

Les Grecs avaient entre eux un droit des gens à peu près semblable au droit actuel Européen, fondé sur l'usage et sur les traités. Ils devaient ce bienfait à l'établissement du conseil des amphyctions, dont le savant *Barbeyrac* exagère l'antiquité en le faisant remonter jusqu'à 14 siècles avant l'ère vulgaire.

Ce conseil était le lien d'une espèce de ligue fédérative; mais il ne paraît pas que ce lien ait été

plus puissant, que n'est aujourd'hui celui de la confédération germanique.

On a conservé le serment que prêtaient les états qui étaient membres du conseil. C'est un monument fort curieux : ils s'obligent pendant la guerre de ne point détruire les villes et de ne point interdire l'usage des eaux courantes. Ce serment était terminé par une imprécation terrible contre ceux qui s'en rendraient violateurs; mais ce qui était plus effrayant, la confédération devait prendre les armes contre eux, et tirer vengeance des infractions par le fer et par le feu.

Barbeyrac rapporte, d'après Hérodote, le pacte fait entre sept des principaux Persans pour l'élection d'un roi; ils stipulèrent qu'ils auraient une libre entrée dans le palais, et que le roi serait tenu de prendre une femme dans la famille de l'un d'eux.

Ce n'était pas pousser la prévoyance bien loin, et cette Charte n'était pas difficile à violer.

On place dans le cinquième siècle avant l'ère chrétienne le premier traité entre les Romains et les Carthaginois dont le texte nous a été conservé. Cette convention part d'un principe injuste, en limitant le droit de naviguer en pleine mer; la libre vente des marchandises est assurée en acquittant de simples droits de location ou marché.

Le traité d'alliance entre les Romains et les Latins, de l'an 493, contient la reconnaissance du principe de l'indépendance des nations, et de l'égalité dans le partage du butin; il garantit que justice sera faite à ceux qui ont librement contracté, dans chaque pays respectif où l'engagement a été passé; d'où la maxime que les contrats sont du droit des gens.

Les Grecs en se coalisant contre les Perses, en 479, garantissent la sépulture à tous les Grecs morts dans la guerre de l'indépendance; ils s'obligent de nouveau à ne pas détruire les villes helléniques fidèles à la cause nationale. Quant aux autres, on peut les dépouiller comme celles des Barbares; ce qui prouve qu'il n'y avait pas de droit des gens reconnu entre les Perses et les Grecs: aujourd'hui dans toutes les guerres, on respecte les propriétés privées.

Chez les anciens, les traités étaient gravés sur des colonnes; mais on trouve, en 465, l'exemple d'un traité *secret* entre les Lacédémoniens et les Thasiens.

Un décret des Athéniens, de l'année 429, sur la réunion des Platéens au territoire de l'Attique, est conforme aux principes du droit des gens naturel: on y stipule, en faveur des Platéens, l'égalité des droits, à l'exception pourtant des charges d'archonte, du sacerdoce, ou de l'intendance des

jeux publics, ces deux dernières étant héréditaires.

Le traité de 423 entre les Athéniens et les Lacédémoniens reconnait de la manière la plus formelle l'existence d'un droit des gens, commun entre tous les peuples helléniques sous le beau nom de *lois de la patrie.* On y stipule que les différends entre les parties contractantes et leur alliés seront décidés par arbitrage et par le *droit*, et non par la force des armes.

L'une des clauses de ce traité interdit le commerce aux Mégariens; on leur accorde l'usage de la mer, mais on le restreint aux côtes de leur territoire. On interdit aux Lacédémoniens la faculté de construire des vaisseaux de grande dimension.

L'exterritorialité des agens diplomatiques et de leur suite, est reconnue.

Le droit d'asile est refusé aux esclaves transfuges et même aux émigrans, ce qui est une violation du droit naturel.

On voit, par un autre traité de 423, que les temples étaient placés sous la protection spéciale du droit des gens; surtout celui de Delphes, qui appartenait à toutes les nations helléniques; son territoire est déclaré indépendant; il est exempt de tributs et affranchi de toute juridiction extérieure.

Par un traité de 421, les Lacédémoniens et les Athéniens se garantissent mutuellement la propriété de leurs esclaves, et par suite ils admettent le

principe de l'extradition réciproque. Aujourd'hui, ce droit d'extradition n'est avoué par les nations civilisées, que pour les délits qui partout sont réputés infâmes, comme le sont tous ceux qui blessent le droit naturel; on ne le pratique plus pour les délits politiques, parce que ceux-là sont arbitraires.

Le traité de l'an 404, qui termina la guerre du Péloponèse entre les Lacédémoniens et les Athéniens, contenait une rude atteinte à l'indépendance des Athéniens; on les oblige de raser les fortifications du Pirée; c'était le moyen d'y établir les trente tyrans; c'était donc un abus du droit de la guerre.

Le traité d'Antalcidas, de l'an 387, parut odieux aux Grecs, surtout parce qu'il livrait un grand nombre de cités helléniques à des barbares, avec lesquels elles n'étaient liées par aucun principe de droit.

On a conservé le second traité entre les Romains et les Carthaginois, de l'an 347, dans lequel il est stipulé que les Romains ne peuvent *pirater*, ni trafiquer, ni bâtir de villes dans certaines contrées désignées. Aujourd'hui, la piraterie est un crime public, qui place les délinquans hors le droit des gens; si les armateurs sont autorisés d'un gouvernement, c'est une déclaration de guerre; elle autorise des représailles.

Par ce traité, on stipule que les prisonniers faits sur les terres des alliés respectifs ne pourront être vendus dans les états des puissances contractantes; l'esclavage, quoique généralement pratiqué, n'était donc pas vu sans quelque défaveur.

Ce traité contient aussi défense de fournir des provisions aux ennemis de l'un des contractans; à présent, les neutres conservent le droit de commercer librement avec les belligérans; on n'en excepte que les marchandises de contrebande; c'est-à-dire celles qui ne servent qu'à la guerre.

Dans les pays interdits au commerce, il est permis d'y prendre les subsistances et d'y faire réparer les vaisseaux. Quant au commerce, les étrangers sont assimilés aux nationaux, dans certains lieux désignés, comme sont aujourd'hui nos ports d'entrepôt.

Philippe, roi de Macédoine, ayant réduit les Phocéens par la force des armes, se fit recevoir à leur place dans le conseil des amphyctions. Il obtint ainsi deux voix, en 346; dès ce moment, la Macédoine fit partie du corps hellénique, et elle s'en fit accorder la présidence, avec l'intendance des jeux isthmiques. Un décret de l'an 339 déclara *Philippe* généralissime des troupes de la confédération, avec les pouvoirs d'un *autocrate*. Deux ans après, en 337, il fut nommé, sous le même titre, général des nations helléniques, pour faire

la guerre au roi des Perses ; son fils, *Alexandre*, fut confirmé dans cette dignité.

Les Phocéens, comme sacriléges, sont mis, par ce traité, hors de la protection du droit des gens ; on rase leurs villes ; on leur assigne une résidence ; on ne leur laisse leurs terres qu'à la charge de payer un tribut très-onéreux.

Par un décret de l'an 340, les Byzantins accordèrent aux Athéniens le droit de cité (ou plutôt les droits civils), avec la faculté d'acquérir des biens fonds, et l'exemption des charges publiques (1) pour ceux qui viendraient s'y établir. Ce privilége est exorbitant ; et, d'un autre côté, n'est-il pas singulier qu'on accorde comme une faveur aux Athéniens le droit d'épouser des femmes de Byzance ?

Tels sont les monumens du droit des gens qui nous restent de la période de temps antérieure à Aristote ; mais, sans doute, il en connaissait bien d'autres. Toutefois il paraît que les nations entr'elles entretenaient peu de relations, et qu'elles n'observaient qu'un bien petit nombre de

(1) On lit dans la traduction : avec le droit d'être admis dans le corps du sénat et dans l'assemblée du peuple. C'est une erreur ; le texte dit seulement qu'on aura une place distinguée comme spectateur dans les jeux publics, au sénat et dans les assemblées ; cette faveur ne pouvait pas s'étendre jusqu'aux droits politiques.

règles. Les anciens n'ont pas fait une science à part du droit des gens.

Les philosophes grecs se sont occupés bien davantage du droit public proprement dit, c'est-à-dire de l'étude des institutions politiques. *Socrate*, chef de la philosophie morale, en examinant la nature de l'homme, ne pouvait pas manquer d'arriver à la découverte des principes du droit naturel.

C'est ce dont on s'aperçoit facilement par les ouvrages de ses deux disciples les plus distingués.

Xénophon a traité des républiques de Sparte et d'Athènes; on voit qu'il préférait le gouvernement mixte et aristocratique de Lacédémone à la turbulente démocratie des Athéniens. Toutefois, il explique assez bien les moyens par lesquels cette démocratie se maintenait, et contribuait à enrichir le peuple d'Athènes à l'aide du commerce maritime.

Dans la Cyropédie, il essaya de tracer le tableau d'une monarchie parfaite; il observe en commençant qu'il a pu périr beaucoup de monarchies et d'oligarchies par des insurrections populaires.

S'il a tracé un tableau véritable de la constitution des Perses, sous Cyrus, on ne saurait nier qu'elle fait exception aux gouvernemens despotiques de l'Asie; l'éducation y était libérale, les

magistratures électives, et le pouvoir du roi très-limité.

Il parle, il est vrai, d'une population pauvre de 120,000 âmes seulement; mais ce peuple a fondé sur les débris des Assyriens et des Mèdes un nouvel empire.

Dans les entretiens de Socrate, Xénophon, en justifiant son illustre maître, prouve que Socrate croyait à une Justice, indépendante des institutions. Il avait donné l'exemple et le précepte, en résistant aux volontés tyranniques des démocrates, et en s'immolant aux préjugés religieux de son temps. *Mélitus*, accusateur de Socrate, avait servi son pays dans l'expulsion des trente tyrans; c'était peut-être un citoyen égaré. La constitution d'Athènes avait une base vicieuse et contraire au droit naturel : comme celle des Cortès, elle admettait une religion exclusive; Socrate fut condamné à boire la ciguë pour avoir nié les dieux d'Athènes; ce grand homme avait prévu sa mort (1).

Platon, autre disciple de Socrate, a expliqué plus au long sa doctrine sur le juste : il a fort bien établi la base et le principe de toutes les lois humaines dans celles de la nature. Il a dit formelle-

(1) *Voyez* l'argument philosophique de l'apologie de Socrate, dans l'excellente traduction de Platon, par M. COUSIN (tom. 1.er pag. 59).

ment (liv. 6, *De legibus*), qu'il n'y a de loi que ce qui est juste. Cette maxime forme le développement du liv. x de sa république, et de presque tous ses ouvrages politiques.

Quant à ses deux systèmes sur l'organisation de la cité, on les regarde généralement comme des rêves philosophiques.

Platon a préconisé comme une fort belle institution la communauté des biens, des femmes, et des enfans, dont il trouvait une sorte d'exemple à Lacédémone; delà les lois agraires chez les Romains. Ce système nous paraît vicieux; il contient la violation des affections naturelles; il porte une atteinte au droit sacré de la propriété.

Aristote, disciple de Platon, moins dominé par l'imagination que son maître, s'est attaché aux réalités; d'une conception plus forte, d'un génie plus élevé que Xénophon, il a distingué avec beaucoup de netteté et de sagacité trois sortes de gouvernemens, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie; le despotisme, c'est-à-dire, l'état d'un pays où la volonté du monarque est la première loi, est la corruption de la monarchie; ce n'est point un gouvernement régulier; de même l'aristocratie dégénère en oligarchie, et la démocratie ou la république, en ochlocratie.

Aristote donne la morale comme base commune

des gouvernemens réguliers, c'est-à-dire, le juste, la liberté et l'égalité politique; il veut que tout gouvernement soit établi pour l'avantage des gouvernés et non des gouvernans. Dans son livre 1.er, il établit que l'homme ne peut exister seul : de l'union de l'homme et de la femme résulte la famille; la femme et les enfans ont besoin de la protection de l'homme, qui en devient naturellement le chef.

Les enfans sont la souche de nouvelles maisons qui forment un hameau : ces hameaux se multiplient; les chefs de maisons se réunissent pour la sûreté de tous; ils forment la cité. Ensuite l'organisation sociale se modifie suivant qu'ils croient devoir nommer un chef unique, ou confier la direction de toutes les affaires communes aux plus distingués d'entr'eux, ou qu'ils se réservent de délibérer en commun ou par délégation sur les affaires les plus importantes.

Il n'y a qu'une erreur dans l'ouvrage d'Aristote, et cette erreur est celle de toute l'antiquité; c'est d'avoir placé le principe de l'esclavage dans le droit naturel.

Aristote croyait que le plus fort a droit de commander, et que le plus faible doit obéir; il dit que c'est l'avantage de tous deux.

« Mais, dit *Rousseau*, la force est une puis-
» sance physique; je ne vois pas quelle moralité

» peut résulter de ses effets. Céder à la force est un » acte de nécessité, non de volonté : c'est tout au » plus un acte de prudence; en quel sens pourra-» t-elle être un devoir ? »

L'erreur d'Aristote est d'autant plus étonnante que lui-même connaissait l'objection. « D'autres, » dit-il, soutiennent que le pouvoir du maître » sur l'esclave est contre nature; la loi seule » établit la différence entre l'homme libre et l'es-» clave; or, la Nature fait les hommes égaux; donc » l'esclavage est une injustice, attendu qu'il est le » résultat de la violence. »

Comment un esprit aussi élevé et aussi juste qu'Aristote peut-il opposer à ce principe des argumens tels que ceux-ci : la famille a besoin d'outils pour vivre; l'esclavage est un instrument nécessaire à la vie; notre propriété est une partie de nous-mêmes; la partie appartient au tout; donc l'esclave est tout entier à son maître. — Il y a des hommes qui naissent pour l'esclavage, parce qu'ils naissent dans l'esclavage; la nature a créé des êtres moins parfaits que d'autres, qui sont faits pour obéir : l'esclavage est leur destination.

Il ne voit qu'une légère différence entre eux et la bête. Avec ces principes, il n'est pas de genre de despotisme qu'on ne puisse justifier. L'esclavage des femmes en serait la conséquence immédiate, ainsi que le droit de vie et de mort sur les enfans,

pratiqué par les Romains. Les despotes, par cela seul qu'ils se croiraient des êtres plus parfaits et plus forts que le commun des hommes, seraient leurs maîtres légitimes.

C'est pourtant le même homme qui a signalé les vices du gouvernement d'un seul; Aristote n'a pas eu l'âme assez haute pour condamner la pratique de son temps; de même, aujourd'hui, il serait très-difficile d'amener un patriote de la Virginie à convenir que ses esclaves doivent être remis en liberté.

Je ne suis plus étonné de voir des hommes, d'ailleurs recommandables, préférer de bonne foi le pouvoir absolu.

La constitution de Lacédémone (1), si vantée par Xénophon et Platon, qui la regardaient comme le gouvernement le plus parfait que les hommes eussent établi sur la terre, est examinée avec sévérité par Aristote, ainsi que la démocratie

(1) Cette Constitution avait beaucoup de ressemblance avec nos gouvernemens représentatifs modernes; c'était une monarchie héréditaire, mais tempérée. Platon la caractérise en ces termes (Lettre 8, adressée à Denys, tyran de Syracuse) : « Lycurgue instruit par » l'exemple de ses ancêtres, qui, de rois devenus tyrans, s'étaient » perdus eux et leur patrie, apporta le remède, en organisant le sé- » nat des anciens et la législature des Ephores. C'est ainsi qu'il sauva » son pays et qu'il prépara à sa dynastie une longue et glorieuse suite » de règnes, en fondant un gouvernement où la loi dominait en maî- » tre sur les hommes, où les hommes n'étaient pas les tyrans des » lois. »

d'Athènes. Cependant il la trouve légitime; mais il donne la palme au gouvernement mixte de Carthage.

Machiavel a pris dans le cinquième livre d'Aristote l'idée *Du prince*. Ce n'est que le développement des conseils donnés par le philosophe de Stagire aux despotes, aux oligarches et aux tyrans populaires, pour maintenir leur pouvoir usurpé.

Dans le livre VI, Aristote a démontré que toutes les lois doivent être conformes aux principes des divers gouvernemens. C'est là que *Montesquieu* a puisé l'idée fondamentale de l'*Esprit des Lois*.

Dans le livre VII, Aristote traite du choix du gouvernement, qu'il faut approprier au climat, à la population et aux moeurs de chaque pays. Enfin, dans le livre VIII, il parle de l'organisation de l'instruction publique comme le moyen unique de consolider la constitution.

Aristote place la monarchie au rang des bons gouvernemens (liv. III, ch. 10); mais il établit, de la manière la plus évidente, que la monarchie absolue est un état illégitime, une véritable aberration.

Rousseau a traduit cette pensée de cette manière : « Que des hommes épars soient successi-
» vement asservis à un seul, en quelque nom-
» bre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un

» maître (1) et des esclaves. Je n'y vois point un » peuple et son chef; c'est, si l'on veut encore, » une aggrégation, mais non pas une association. » Il n'y a là ni bien public, ni corps politique. Cet » homme, eût-il asservi la moitié du monde, n'est » toujours qu'un particulier; son intérêt, séparé » de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt » privé. »

Depuis Aristote jusqu'à Cicéron les connaissances humaines n'avancèrent pas d'une manière sensible, et le droit des gens ne fit aucun progrès; au moins on ne trouve rien de remarquable dans le recueil des anciens traités, si ce n'est le traité entre les Romains et Antiochus, de l'an 188, avant l'ère vulgaire, qui stipule l'extradition d'Annibal et d'autres ennemis des Romains, et le décret du sénat romain, de l'an 167, qui remet en liberté les Macédoniens et les Illyriens, qui réserve au peuple romain l'exploitation exclusive des mines, et qui interdit à ces peuples des assemblées générales.

La constitution de Rome, même sous les rois, a toujours été favorable à la liberté. Son premier gouvernement reposait sur un roi, un sénat et une assemblée du peuple. Le pouvoir royal était très-limité, et ne consistait guère que dans l'exécution des résolutions générales et le commandement des

(1) Le terme grec est δεσπότης; il est resté pour signifier *despote*.

troupes. La participation des citoyens aux affaires publiques était proportionnée à la part que chacun supportait dans les charges publiques ; elle était déterminée par le cens. L'abolition de la royauté et l'établissement du consulat ne changèrent guère la constitution de Rome ; le pouvoir des consuls fut à peu près le même que celui des rois, mais le partage fut favorable aux patriciens et au sénat, quoique les plébéiens fussent par la suite admis dans ce corps ; les intérêts du peuple ne furent réellement représentés que par la création du tribunat.

La loi des XII Tables n'était pas une charte politique, puisqu'elle ne contenait pas l'organisation des pouvoirs, mais un code civil et criminel (1) : il n'est donc pas étonnant que les tribuns en aient abandonné l'initiative aux patriciens ; mais le décemvirat devint funeste à la liberté de Rome, parce qu'il était une dictature.

Chez les Romains, le pouvoir souverain n'appartenait en propre qu'au peuple entier (populus) ; mais une portion de la souveraineté était exercée par le peuple, considéré séparément du sénat

(1) On y trouve cependant deux beaux principes, qu'il ne faut pas de lois personnelles ni de privilèges, *privilegia ne irroganto* ; et qu'on ne peut disposer de la vie d'un citoyen que dans les comices générales ; *de capite civis nisi per maximum comitiatum ne feranto*, tab. 9.

(plebs), dont les actes étaient appelés plébiscites, et par le sénat, dont les actes prenaient le titre de sénatus-consultes. Le nom sacré de loi (*leges sacrosanctæ*), était réservé aux actes des deux pouvoirs réunis.

La constitution de Rome blessait le droit naturel : par son droit sacerdotal, la religion étant exclusive et dominante ; par la dictature, qui suspendait le cours habituel des lois. Elle donnait au créancier le droit de s'emparer de la personne du débiteur (la contrainte par corps).

Les Romains, ainsi que les autres peuples de l'antiquité, ont admis l'esclavage comme un état social. Cependant, suivant leur jurisprudence, on ne pouvait devenir esclave par convention ni par prescription (1) ; ce qui est une reconnaissance au moins tacite que la liberté est inaliénable.

Les accusations capitales se portaient devant le peuple tout entier. (Loi des XII tables).

Les Romains ont connu une sorte de noblesse ; mais ce n'était qu'une distinction honorifique ; elle ne rompait pas le lien de l'égalité, parce qu'elle n'était pas héréditaire.

Les Romains ont eu les premiers des magistrats

(1) *Hugo*, Hist. du Droit rom., §. 62, in fin.

appelés *féciaux*, chargés des affaires diplomatiques. Le droit *fécial* consistait dans les cérémonies relatives aux déclarations de guerre, et aux traités de paix. Ils avaient des ambassadeurs (legati ad res repetendas); quand un citoyen avait été offensé à l'étranger, on demandait satisfaction.

Les féciaux étaient les interprètes, les gardiens, et en quelque façon les prêtres de la foi publique (1).

Les Romains dont le gouvernement était surtout dirigé vers la guerre, ne faisaient presque jamais la paix, que l'ennemi ne se rendît à discrétion (dedititii). Il y avait réciprocité quant aux principes du *postliminium*.

Un magistrat particulier connaissait des causes entre les citoyens et les étrangers (2).

Les dictateurs avaient accoutumé les Romains au pouvoir d'un seul. Sylla se fit nommer interroi pour un temps illimité, et il enleva aux tribuns presque toute leur autorité. Il abrogea la loi des XII tables, en s'arrogeant le droit de disposer de la vie des citoyens sans jugement. Cicéron refuse

(1) Feciales, quod fidei publicæ inter populos præerant; nam per eos fiebat ut justum conciperetur bellum (et inde desitum) et ut fœdere fides pacis constitueretur; ex his mittebant, antequam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit fœdus. (Varron, de ling. latin. lib. IV).

(2) *Hugo*, Hist. du Droit rom., §. 15.

avec raison à cet acte le nom de loi. Nous pouvons en dire autant du décret du 22 juillet 1806, sur la police à bord des vaisseaux, qui donne aux capitaines le droit de disposer de la vie des hommes *sans formalités*. Il n'est pas possible de justifier, par le consentement tacite, l'abandon du premier besoin de l'homme, qui est sa conversation. On n'oserait pas demander un pareil pouvoir à une assemblée législative.

César se fit nommer dictateur, et empereur; vinrent ensuite les triumvirs, et enfin Octave, qui se fit conférer successivement toutes les magistratures, celle de prince du sénat, le pouvoir tribunitien, consulaire et proconsulaire, la surveillance des mœurs, et enfin le pontificat suprême et le titre d'empereur; par ce moyen, il conserva comme Napoléon, toutes les apparences d'un gouvernement légal.

Ce changement dans la constitution fut opéré par la loi *Regia*, dont on ne peut contester l'existence, mais dont on ne connaît pas le texte.

Hugo pense que les constitutions des princes commencèrent, non au règne d'Auguste, mais dès le gouvernement de Sylla; de sorte que *Cicéron* aurait connu cette nouvelle source du droit.

Haubold n'est pas de cet avis; les constitutions des princes n'ont eu force de loi qu'en vertu de la

loi *Regia*, dont nous croyons avec lui qu'il faut fixer la date à l'an 727 de la fondation de Rome (1).

Du reste, il est certain que les actes de la dictature de Sylla, de Pompée et de Jules César, ont été ratifiés par le peuple romain.

On ne peut pas douter que les constitutions des princes n'aient eu l'autorité de lois, sans avoir besoin d'être délibérées ni dans l'assemblée du peuple, ni même dans le sénat. C'est donc dès ce moment que les Romains cessèrent d'avoir une constitution ; le prince en s'emparant de la puissance législative, se plaçait au-dessus d'elle.

Tel était l'état du droit public du temps de *Cicéron ;* ce grand écrivain, admirateur passionné de Platon, a fait comme lui deux ouvrages sur le droit public : *le Legibus*, et *de Republica*.

On voit, en lisant le premier de ces traités, qu'il était bien moins égaré par l'imagination que son modèle. Quoique livré à l'étude de la législation positive, Cicéron n'en pouvait être l'esclave. C'est lui qui développant et précisant les idées de Platon, a revêtu de l'autorité de son nom ces belles maximes:

« Il est certain que les lois ont été faites pour le » salut des citoyens, pour établir le repos des gou- » vernemens pour assurer le bien-être de tous(2). »

(1) *V.* le Tableau synoptique imprimé par les soins de M. Jourdan, in-folio. Paris, 1825, chez Fanja.

(2) Constat ad salutem civium, civitatum incolumitatem, vitamque omnium quietam et beatam, conditas esse leges. (*De Legibus* II, 11. *V.* la Déclaration des Droits de 1789.)

Les lois ont leur base dans le droit naturel qui est universel et immuable; « car, dit *Cicéron*, nous l'avons trouvé dans le sens intime de notre nature; nous en avons fait notre propre substance; nous en avons exprimé tout le suc, et par conséquent, ce n'est pas par les institutions humaines que cette loi nous est connue; nous avons été faits pour elle; nous en sommes imbus naturellement (1). »

Nous avons déjà rapporté l'anathème porté contre ceux qui regardent comme des lois tout ce qui est écrit dans les institutions des peuples (2).

« Si tout ce que les peuples commandent, tout » ce que les princes décrètent, tout ce que les » juges décident, constituait le *droit*, on aurait » donc le droit de dérober, de commettre des » adultères, de falsifier des testamens (3).

» Il y a dans les votes des peuples beaucoup de » choses pernicieuses, beaucoup de poisons qui ne » méritent pas plus le nom de lois, que des actes » sanctionnés par des brigands. »

(1) Nihil enim aliud est quam declaratio hujus æternæ legis quam ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti sed imbuti sumus.

(2) Stultissimum illud existimare omnia justa, etc.

(3) Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum, jura constituerentur, jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falsa supponere, si hoc suffragiis aut scitis multitudinis probaretur (liv. 1, ch. 43.).

Quid enim, quod multa perniciosa, multa pestifera, sciscitantur in populo, quæ non magis legis nomen attingunt, quam si latrones aliquid consessu suo sanxerint (*ibid.* II, ch. 13).

« Serions-nous obligés de reconnaître comme
» justes, des lois tyranniques, quand même les
» Athéniens en feraient leurs délices ? Je ne le
» crois pas, et je ne leur accorde pas plus d'auto-
» rité qu'à cette loi de notre interroi (Sylla),
» qui attribuait au dictateur le droit de mettre à
» mort un citoyen sans le faire juger (1). »

En traçant ces lignes, *Cicéron* protestait d'avance contre sa mort, puisqu'il a été victime des proscriptions ; il avait eu lui-même le malheur de violer la loi, pendant son consulat, en faisant exiler Catilina par un décret de bannissement.

Cicéron déduisait aussi le droit des gens du droit de la nature (2).

Mais c'est surtout dans son Traité de la République que Cicéron a consigné ses idées sur le droit public. Malgré l'état imparfait de restitution, dans lequel la découverte du savant Maï nous l'a transmis, on en sait assez pour connaître les opinions de ce grand homme sur l'origine du droit, et sur les principes de tout gouvernement régulier.

(1) Si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco leges justæ haberentur? Nihilo credo magis illa, quam interrex noster tulit, ut Dictator, quem vellet civium, indicta causa impune posset occidere.

(2) Neque vero hoc solum natura, id est jure gentium (de Offic. III, ch. 5.).

Dans le livre 3 de cet ouvrage, Cicéron introduit l'interlocuteur *Lælius* qui reproduit et développe tous les raisonnemens de Carnéades et des autres sophistes grecs pour prouver qu'il n'y a pas de droit naturel, puisque ses principes sont violés en tous pays (1); que dès lors tout est livré à l'arbitraire des lois positives; que les états ne doivent connaître d'autres règles que leur plus grand avantage, parce que chacun doit chercher son bien.

On a perdu le texte de la réfutation, dans laquelle le génie de Cicéron, au témoignage des anciens, s'était élevé à une grande hauteur; c'est là qu'il démontrait la *souveraineté* universelle de la raison et de la justice, supérieure à la souveraineté du peuple et des nations, et au pouvoir absolu des rois.

Lactance nous a seulement donné le résumé de sa doctrine (p. 17 de la traduction de M. *Villemain.*) «Il est, dit Cicéron, (2) une loi véritable; » la droite raison, conforme à la nature, uni-

(1) Rousseau a répondu à ce misérable argument dans cette véhémente apostrophe qu'il adresse au sceptique Montaigne. « O Montaigne! s'écrie-t-il, toi qui te piques de franchise et de vérité, sois » sincère et vrai, si un philosophe peut l'être; et dis-moi, s'il est » quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être » clément, bienfaisant, généreux; où l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré. »

(2) Apud Lactant., Inst., liv. VI, ch. 8.

» verselle, immuable, éternelle, dont les ordres
» invitent au devoir, dont les prohibitions éloignent
» du mal. Soit qu'elle commande soit qu'elle dé-
» fende, ses paroles ne sont ni vaines auprès des
» bons, ni impuissantes sur les méchans ; cette
» loi ne saurait être contredite par une autre, ni
» modifiée, ni abrogée : ni le sénat ni le peuple,
» ne peuvent nous délier de l'obéissance que
» nous lui devons. Elle n'a pas besoin d'un nouvel
» interprète, ou d'un organe nouveau ; elle ne
» sera pas autre dans Rome, autre dans Athènes ;
» elle ne sera pas demain autre qu'aujourd'hui ;
» mais parmi toutes les nations, et dans tous les
» temps, cette loi règnera toujours, une, éternelle,
» impérissable, et le guide commun ; le roi de la
» créature, Dieu lui-même, en est l'inventeur ;
» il lui donne sa sanction, et il la promulgue ;
» l'homme ne peut la méconnaître, sans se fuir lui-
» même, sans renier sa nature, et par cela seul,
» sans se dévouer aux plus dures expiations,
» quand même il éviterait ce qu'on appelle les
» *supplices*, ou punitions légales. »

Il est bien fâcheux que nous n'ayons pas les propres paroles de Cicéron. Il paraît que cet éloquent orateur regardait ce morceau comme l'un des plus beaux qui fût sorti de sa plume (*De Republ.* liv. III, c. 20).

On lit à la fin du liv. II, ch. 42, qu'il est faux

que la chose publique ne puisse être gouvernée sans le secours de l'injustice, et qu'il est au contraire de toute vérité que la chose publique ne peut être gouvernée sans une extrême justice.

Cicéron avait commencé cet ouvrage par faire l'éloge de l'amour de la patrie. On ne pouvait mieux procéder en écrivant sur la politique; car à quoi bon parler à ceux dont l'égoïsme avait érigé en maxime de sagesse, qu'un homme prudent ne doit jamais se mêler des affaires de l'Etat, à moins d'une urgente nécessité?

Ce n'est pas ainsi que pensait Cicéron; il avait prouvé par son exemple que l'amour des lois s'allie fort bien, et est inséparable de la gestion des affaires publiques. Le caractère principal de son génie était de ramener tous ses ouvrages, même ses plaidoyers, à des idées générales et philosophiques. C'est ce qui fait que ses discours sont encore aujourd'hui si admirés, quoiqu'on ne prenne plus guère d'intérêt à ses cliens.

Cicéron pensait donc, que tout homme doit ses services à son pays, et que, dans les momens de crise, tout citoyen est magistrat. C'est ainsi qu'il loue le premier des Brutus, « homme émi» nent par son génie et sa vertu, d'avoir affranchi » ses concitoyens du joug illégitime d'une odieuse » tyrannie. Quoique dépourvu d'aucun caractère » public, il se chargea, dit-il, des destins de tout

» l'État, et le premier parmi nous, il nous apprit » que personne n'est homme privé, quand il s'agit » de conserver la liberté des citoyens. (1) »

Cependant Cicéron n'était pas un démagogue; au contraire, il détestait le gouvernement populaire.

Liv. 3, c. 23, il déclare « qu'il n'existe point » de peuple pour lui, si ce peuple n'est contenu » par le lien commun de la loi; hors de là, cet assemblage d'hommes est aussi bien un tyran » qu'un seul homme; c'est même un tyran plus » détestable. Il n'y a rien, dit-il, de plus exécrable que cette bête féroce qui usurpe la forme » et le nom de peuple. »

Dans son ouvrage, *Cicéron* ne cache pas sa prédilection pour la monarchie; mais il faut voir de quelle monarchie il parle; ce n'est pas de celle où les rois sont revêtus d'un pouvoir absolu. « L'imagination, dit-il, ne peut concevoir un monstre plus épouvantable, plus funeste, plus haïssable de la part des hommes et des Dieux, que » le tyran qui, sous la forme humaine, surpasse » en cruauté les plus hideux animaux. Peut-on, » en effet, laisser avec vérité le nom d'homme à » qui n'admet entre lui et ses concitoyens, entre » lui et l'humanité toute entière, aucune com-

(1) Qui cum esset privatus, totam rempublicam sustinuit; primusque in hac civitate docuit, in conservanda civium libertate, esse privatum neminem.

» munauté de droits, aucun partage de sentimens
» humains ! »

Et on nous présente Cicéron comme le fauteur des doctrines ultrà-monarchiques et religieuses, lui qui flétrit d'une manière si énergique les tyrans; lui qui, sans craindre le sort de Socrate, s'est moqué, dans son Traité de la Divination, des absurdités du polythéisme!

Quelles étaient donc les idées de ce patriote romain, de ce grand homme qui a si bien connu les diverses formes de gouvernement; qui a indiqué avec tant de vérité les moyens par lesquels elles se corrompent?

Il voulait une monarchie tempérée par le pouvoir du sénat et par l'assemblée générale du peuple; c'est ce qui résulte évidemment du soin qu'il a pris, au liv. II, d'établir que ce fut le peuple qui disposa, par des *plébiscites*, de la royauté; d'abord en faveur de Numa, après un interrègne d'une année (ch. 12 et 13), pouvoir dont Numa lui-même fit régler l'exercice par une seconde loi votée par les curies; puis en faveur de Tullus Hostilius (1), par un acte porté en l'assemblée générale des comices, sur la proposition de l'interroi (ch. 17).

Une autre loi curiale transmit le même pou-

(1) C'est ce roi qui établit le droit fécial ou droit des gens. (*Cicéron*, *ibid.* ch. 17.)

voir à Ancus Martius, descendant de Numa (ch. 18). Il en fut de même de Tarquin l'Ancien (ch. 20). Il remarque, comme une grande innovation, que Tullus Hostilius monta sur le trône sans l'ordre du peuple (*injussu populi*); mais cela tenait à une circonstance particulière; il était le fils adoptif de Tullus Hostilius, dont la mort n'était pas certaine. *Servius* ne prit cette éminente magistrature qu'avec l'assentiment de ses concitoyens; et plus tard il la fit confirmer par le peuple, qui lui ordonna de régner, encore par une loi curiale (ch. 21). C'est ainsi qu'il arrive au règne de Tarquin le Superbe, dont il déclare l'illégitimité, en disant, par imitation du passage déjà cité de Platon, que de roi il était devenu *despote*, et il lui reproche d'avoir par ses vices rendu très-pernicieuse une forme de gouvernement qui n'avait rien que de bon.

Cicéron, avec Scipion et tous les hommes d'état de Rome, quoique ennemi du système populaire, ne voulait que d'une monarchie à vie; il blâme Lycurgue d'avoir adopté un autre mode. « Nos Romains, dit-il, tout agrestes qu'ils » étaient, sentirent qu'il fallait chercher non pas » une descendance royale, mais une sagesse et » une vertu royales (liv. II, ch. 12). »

Les rois de Rome ne pouvaient disposer de la

vie des citoyens. L'appel au peuple souverain était toujours réservé en toute matière (liv. 11, ch. 31); et Cicéron justifie ce point important du droit public de Rome, par la citation des livres pontificaux conservés jusqu'à son temps.

Du reste, après avoir disputé sur la meilleure forme de gouvernement, Cicéron pense, comme tous les bons esprits, que la démocratie, l'aristocratie et la monarchie peuvent rendre les peuples heureux, si les principes de la constitution ne sont pas pervertis, de manière à les faire dégénérer en *ochlocratie*, en *oligarchie* et en *despotisme* (liv. 1.er, ch. 26). Mais il préférait, avec tous les grands hommes de la république romaine, un état politique mélangé des trois principes de chaque gouvernement, ainsi qu'on en a la preuve dans une phrase conservée par *Servius*. (Traduct. de M. Villemain, p. 197, tom. 1.er).

« J'aime en effet (dit-il ailleurs, liv. 1.er, ch. 45),
» que dans l'Etat il existe un principe éminent et
» royal; qu'une autre portion de pouvoir soit
» acquise et donnée à l'influence des grands, et
» que certaines affaires soient réservées au juge-
» ment et à la volonté de la multitude. Cette
» constitution a d'abord un grand caractère d'é-
» galité, condition nécessaire à l'existence de
» tout pays libre: elle offre ensuite une grande
» stabilité. Dans une constitution ainsi pondé-

» rée, une révolution ne saurait arriver sans de
» grands vices de la part des chefs de l'Etat; car
» il n'y a pas de motif de remuer là où chacun a
» son rang assuré, et ne voit pas au-dessous de
» place libre pour y tomber ou y être précipité. »

Voici les raisons qu'il donne de sa préférence pour les gouvernemens mixtes, liv. 1.er, ch. 27.

« Dans la monarchie, tout ce qui n'est pas le
» monarque est dépouillé de droit et de pouvoir
» public; dans l'aristocratie, la multitude parti-
» cipe à peine à la liberté, étant privée de toute
» puissance et de toute délibération publique; et
» dans les états où le peuple régit tout, en le sup-
» posant juste et modéré, l'inégalité elle-même
» devient inique, parce qu'elle ne souffre aucun
» degré d'honneur ou de dignité. ».

N'est-il pas surprenant, n'est-il pas admirable que cette théorie des gouvernemens représentatifs, dont l'ère est aujourd'hui arrivée, ait été devinée et exposée avec tant de justesse par Cicéron, il y a deux mille ans?

Mais ce qui est plus étonnant encore, c'est qu'on retrouve cette idée des gouvernemens mixtes dans deux fragmens conservés par *Stobée* (Anthol., p. 253). « Il faut, dit Archytas, phi-
» losophe grec, que la meilleure cité se compose
» de la réunion de toutes les autres formes poli-
» tiques; qu'elle renferme une part de dé-

» mocratie, une part d'oligarchie, de royauté et
» d'aristocratie. »

La même idée reçoit un développement plus étendu, et des formes presque modernes, dans l'extrait d'un livre sur la république du pythagoricien Hippodamus (*ibid.* p. 254).

« Les lois produiront surtout la stabilité, si
» l'Etat est d'une nature mixte et composée de tou-
» tes les autres constitutions politiques; j'entends
» de toutes celles qui sont conformes à l'ordre na-
» turel des choses. La tyrannie, par exemple,
» n'est jamais d'aucune utilité pour les états, non
» plus que l'oligarchie. Ce qu'il importe donc de
» poser pour première base, c'est la royauté, et
» en second lieu l'aristocratie. La royauté, en ef-
» fet, est une sorte d'imitation de la Providence
» divine; mais il est difficile à la faiblesse humaine
» de lui conserver ce caractère; car elle se déna-
» ture bientôt par le temps et par la violence. On
» ne doit donc pas en user, qu'elle ne soit limitée.
» Il faut la recevoir aussi puissante qu'il est néces-
» saire, et dans la proportion la plus utile à l'état.
» Il n'importe pas moins d'admettre l'aristocra-
» tie, parce qu'il en résulte un combat d'ému-
» lation entre plusieurs chefs, et un fré-
» quent déplacement du pouvoir. La présence de
» la démocratie est aussi nécessaire; le citoyen,
» qui est une portion de tout l'état, a droit de

» recevoir sa part d'honneur; mais il faut s'y prê-
» ter modérément, car la multitude est entreprenante et se précipite (1). »

On trouve dans les fragmens de Polybe le passage suivant :

« La plupart de ceux qui font profession de » raisonner sur ces matières, reconnaissent trois » natures de gouvernement : la royauté, l'aristocratie et l'état populaire. Mais il me semble » qu'on peut avec quelque fondement s'enquérir, » s'ils nous produisent ces formes politiques » comme les seules existantes, ou simplement et » à bon droit comme les meilleures; car sur ces » deux points je les crois dans l'erreur. Il est évident, en effet, qu'il faut estimer la plus excellente constitution, celle qui se composerait de » toutes les autres formes déjà nommées. De plus, » on ne saurait admettre que ces trois formes » soient les seules, etc.

» Toute domination d'un seul n'a pas le droit » d'être appelée royauté; mais celle-là seulement » qui s'appuie sur une juste obéissance, et qui » s'exerce plutôt par la sagesse que par la terreur » et la force.

» Il ne faut pas croire non plus que toute oli-

(1) M. Villemain, traduction de la République de Cicéron; préface, pag. 58.

» garchie soit une aristocratie, mais celle-là seu-
» lement qui porte au pouvoir, par élection, les
» hommes les plus justes et les plus sages. — De
» même, il ne faut pas nommer démocratie un
» Etat où toute la foule est maîtresse de faire ce
» qu'elle propose; mais là où il est d'un usage an-
» tique et familier d'adorer les Dieux, de servir
» les pères, d'honorer les vieillards, d'obéir aux
» lois; voilà la réunion d'hommes que (si l'avis
» du plus grand nombre y domine), il faut appe-
» ler démocratie. »

Polybe était l'ami du grand Scipion, et Scipion préférait le gouvernement mixte, que Cicéron trouvait le plus parfait. Le gouvernement représentatif a donc pour lui la sanction des hommes d'état les plus respectables de l'antiquité.

Le modèle de ce gouvernement parait exister aux Etats-Unis; car peu importe que le magistrat suprême s'appelle président, roi, ou consul.

Auguste, après la dictature et les triumvirats pouvait réaliser les vues politiques de Scipion et de Cicéron; mais il avait commandé des proscriptions; il avait gravement offensé la liberté. Il n'osa donc se fier aux patriotes Romains, et par la loi Regia, il se fit décerner le pouvoir suprême, avec le titre d'empereur, et le droit d'établir des lois sans consulter le sénat ni le peuple. Dès ce moment, le pouvoir absolu fut déclaré à Rome.

Auguste usa modérément de ce pouvoir usurpé : mais ses successeurs en firent un exécrable abus; presque tous furent des tyrans; quelques-uns des monstres. Le despotisme avilit tous les cœurs ; il n'y eut plus de Romains.

Le christianisme naissant ayant éprouvé des persécutions, toutes les âmes généreuses s'enrôlèrent sous ses drapeaux ; une minorité ne peut se rendre recommandable aux yeux du peuple que par de grandes vertus, par l'autorité toujours imposante de la vérité et de la justice. Les chrétiens adoptèrent toutes les doctrines des patriotes Grecs et Romains. On sait quel usage les Pères de l'Eglise ont fait de Platon. Lactance et saint Augustin ne cessent d'invoquer Cicéron.

Tous les cœurs que la servitude n'avait pu flétrir adoptèrent les nouvelles doctrines; c'était une réformation, et la corruption du gouvernement tendait à lui donner de nouvelles forces (1).

Je crois qu'il n'y a pas d'autre raison du triomphe du christianisme. Mais une fois assis sur le trône impérial avec Constantin, ce système religieux devint inique et persécuteur à son tour ; il adopta les doctrines de l'obéissance passive ; et en

(1) V. L'histoire législative de l'abolition du druidisme, du triomphe et de la ruine du paganisme, et de l'établissement du christianisme, préface du tom. 5 du Recueil des anciennes Lois françaises.

s'éloignant ainsi de la primitive Eglise, il fit naître la nécessité de nouvelles réformations. Les nombreuses sectes qui se formèrent dans l'empire l'indiquent assez ; mais ce n'est qu'au 16.ᵉ siècle qu'elles s'accomplirent.

Aujourd'hui le catholicisme s'écroule de toutes parts ; il a déjà subi de rudes atteintes ; il est perdu s'il ne revient pas aux grands principes d'ordre politique et moral qui l'ont fait triompher dans les 3.ᵉ et 4.ᵉ siècles de l'ère vulgaire, et s'il ne corrige pas lui-même les abus qui le dévorent.

Peut-être verrait-on s'élever des croyances religieuses nouvelles du sein de la mystique Allemagne, si l'Europe, si le monde entier n'était pas occupé de fonder le culte des sciences politiques et du véritable droit public. Malheur au catholicisme, s'il continue de se tenir en état d'hostilité contre les idées nouvelles. Ce nouveau culte le renversera. Trop heureux si les princes de l'Eglise et les gouvernemens catholiques voulaient sanctifier le triomphe de la liberté ; en faisant une étroite alliance avec elle, ils rendraient tous les hommes éclairés, essentiellement religieux et catholiques.

Mais revenons sur nos pas, et reprenons nos recherches sur les progrès du droit, depuis Cicéron.

Si la science du droit privé fit quelques progrès jusqu'à Justinien, les principes du droit public s'altérèrent ; il n'y eut plus d'autre loi que la volonté arbitraire des princes, dont les uns étaient des insensés, les autres des furieux, et dont la plupart ont laissé une mémoire justement déshonorée. Le droit des gens resta stationnaire, ou plutôt il n'y en avait pas, puisque les Romains étaient les maîtres du monde.

Justinien a confondu le droit des gens avec le droit naturel. « Le droit naturel, dit-il, est celui » que la nature enseigne à tous les animaux » (1).

Cette définition est excellente pour justifier l'esclavage et toutes les atteintes portées à la liberté de l'homme ; car elle n'oblige pas à autre chose qu'à laisser la vie animale aux hommes et à leur fournir leur subsistance.

Mais l'homme est plus qu'une bête ; c'est un être moral ; voilà ce qu'oublient les tyrans populaires et monarchiques. Dieu lui a donné la notion du juste et de l'injuste, et c'est delà que dérivent ses droits et ses devoirs.

Justinien, par la définition qu'il donne du droit civil, prouve qu'il n'a pas connu ou qu'il a voulu passer sous silence les rapports légaux qui existent

(1) Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Inst. liv. 1, tit. 2.

entre le gouvernant et les gouvernés, c'est-à-dire le *droit public*, et ceux qui existent de particulier à particulier, c'est-à-dire le *droit privé* (1).

Il appelle *droit des gens* ce qui est réellement le *droit naturel*, puisqu'il le définit ainsi : « Quant » au droit que la raison naturelle a établi parmi » tous les hommes, et qui est observé en tout » et partout, il est appelé droit des nations, » c'est-à-dire le droit dont toutes les nations font » usage » (2).

Dans le paragraphe suivant, il se rapproche davantage de la véritable définition du droit des gens; ce passage établit le droit des gens coutumier, mais il exclut le droit des gens positif résultant des traités.

« Le droit des gens, dit-il, est commun à tout » le genre humain : les affaires des hommes et » leurs besoins ont porté toutes les nations à se » faire certaines règles de droit; les guerres se » sont élevées; elles ont produit les captivités » et les servitudes, lesquelles sont contraires au » droit naturel; car, par le droit naturel et

(1) Quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium civitatis est, vocaturque jus civile, quasi jus proprium ipsius civitatis.

(2) Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peræque custoditur, vocaturque *jus gentium*, quasi quo jure omnes gentes utantur. (Inst., liv. 1. §. 1. tit. 1.)

» originairement, tous les hommes naissaient libres » (1).

Du temps de Justinien, on n'adoptait donc plus, du moins en principe, cette doctrine d'Aristote, qu'il y a des hommes qui naissent esclaves.

Pendant le moyen âge, la science du droit public s'éteignit tout-à-fait. L'ignorance profonde dans laquelle l'Europe entière fut plongée pendant près de douze siècles fit oublier les premiers principes des lois.

Le système féodal qui s'introduisit partout était fondé sur le droit du plus fort. *Dieu et mon épée,* était la devise de tous ces brigands illustres qui usurpèrent les trônes et qui se créèrent des principautés.

La noblesse, au lieu d'être le résultat naturel de l'éminence des fonctions et des services rendus à la patrie, devint un droit patrimonial et héréditaire fondé sur le privilége et l'exemption des charges publiques.

L'esclavage se multiplia sous toutes les formes et prit le nom de *servage*. Il formait tellement la base du système féodal, que l'affranchissement

(1) Jus autem gentium omni humano generi commune est, nam usu exigente et humanis necessitatibus, gentes humanæ juraquædam sibi constituerunt. Bella etenim orta sunt, et captivitates sequutæ, et servitutes quæ sunt naturali juri contrariæ. Jure enim naturali, omnes homines ab initio liberi nascebantur. (*Ibid.* §. 2.)

successif des personnes et des communes lui porta un coup mortel et a précipité sa chute.

Ce système, tant prôné par quelques privilégiés, était essentiellement vicieux, puisqu'il était fondé sur des principes entièrement opposés aux droits de l'homme. Il ne s'est maintenu si longtemps qu'à cause de l'ignorance des peuples, de son alliance intime avec la théocratie de la Cour de Rome, et parce qu'on lui avait donné une base assez large, en accordant aux barons inférieurs une portion des droits de la souveraineté ou droits régaliens, comme le droit de faire la guerre, de battre monnaie, de lever des impôts, de faire des lois, de rendre la justice.

C'est par une suite des préjugés que cet établissement politique a laissés dans les classes privilégiées et parmi les maisons princières de l'Europe, que l'on entend encore quelquefois parler de royaumes *patrimoniaux*.

Quand on fut obligé à des concessions, on eut l'art de les faire accepter comme des faveurs. On donna le nom de *franchises* et *privilèges* à certaines facultés qui n'étaient autre chose que les droits inaliénables de la nature.

Quiconque étudie les constitutions actuelles de l'Europe, ne doit jamais perdre de vue ce point de départ : il sert à expliquer toutes les erreurs

politiques qui soutiennent encore une lutte si opiniâtre contre le droit et la justice.

Le système féodal a pourtant rendu un service; il a établi une espèce de droit des gens européen dont nous ressentons aujourd'hui les bienfaits.

Le système féodal était essentiellement fédératif, quoique distribué en diverses classes ou degrés : tous ceux qui appartenaient à cette classe avaient droit à la protection de la ligue, qui les abandonnait rarement. Les barons étaient des espèces de souverains qui, sans encourir la peine de la trahison et sans le concours du suzerain, pouvaient contracter des alliances avec les puissances étrangères ; ce qui serait aujourd'hui regardé comme une atteinte à la souveraineté, comme une véritable trahison.

La féodalité était donc une grande aristocratie exploitée par le privilége, aux dépens du peuple, qui n'était rien ; les barons seuls avaient des droits ; et si ces barons eussent été moins ignorans, le privilége ecclésiastique aurait été facilement brisé ; mais le clergé, le seul qui possédât des lumières, savait gouverner ces orgueilleux barons et se maintenir hors de leur dépendance, en appelant à son secours un pouvoir mystérieux et supérieur.

Les Etats actuels de l'Europe ont presque tous commencé par avoir des assemblées nationales ;

mais le peuple des campagnes et des villes, ayant été ruiné et réduit en servitude, cessa d'être représenté.

Les seigneurs, devenus héréditaires, se liguèrent contre l'autorité royale et lui enlevèrent toutes ses prérogatives, ou du moins les partagèrent avec elle.

En comptant le peuple pour rien, il y avait quelque liberté dans le régime féodal, ou du moins le pouvoir du suzerain était extrêmement limité. Les rois ne sont parvenus à ressaisir leurs prérogatives que par une alliance étroite avec le peuple, et en lui rendant ses droits politiques, ce qui eut lieu en Espagne, en Angleterre et en France, à peu près à la même époque.

C'est ce système perfectionné qui a amené les gouvernemens représentatifs modernes. La Castille et surtout l'Aragon en fournissent des modèles plus excellens que l'Angleterre, avant le règne de Philippe II (1) ; mais celle-ci eut le bonheur de sauver ses institutions du naufrage, dans lequel les Espagnols les laissèrent périr.

Après avoir exposé les principes et les vices du gouvernement féodal, passons en revue les publicistes, qui, depuis la renaissance des lettres, ont le mieux étudié la constitution et la nature des gouvernemens.

(1) V. *Hallam*, Histoire du moyen âge.

Le florentin *Machiavel* s'offre le premier à notre examen. Il écrivait au commencement du 16.ᵉ siècle, au milieu des troubles dont les républiques italiennes étaient agitées. Lui-même avait été cruellement froissé par les révolutions; il avait été banni de son pays.

Machiavel est certainement un homme de génie. Dans son traité du *Prince* qui n'a guère que cent pages, il déploie une longue expérience des hommes et des affaires; on y trouve de la profondeur et une grande précision d'idées; cet ouvrage mérite d'être lu et médité par tous les hommes d'état.

Il a donné aux tyrans de fort bons conseils pour maintenir leur pouvoir usurpé; l'on en a conclu, non sans quelque apparence de raison, qu'il était leur ami; et la politique qu'il leur a tracée, en a pris le nom de *Machiavélisme*. Il professe en effet cette maxime, au ch. 18, « que les princes prudens » ne peuvent ni ne doivent tenir leur parole, que » lorsqu'ils le peuvent sans se faire tort, et que » les circonstances dans lesquelles ils ont contrac- » té, subsistent toujours. »

Cette doctrine est immorale, et ceux qui la suivent ne doivent pas en attendre le succès qu'on leur en promet: aujourd'hui les cabinets sont trop clairvoyans pour qu'elle pût réussir.

On a essayé de justifier *Machiavel* de ce reproche

en disant qu'il donne des conseils à un tyran, et par conséquent qu'il explique plutôt le mode de sa conservation, qu'il ne l'approuve ; en effet, il déclare au commencement de ce chapitre « qu'il » est très-louable aux princes d'être fidèles à leurs » engagemens. »

Montesquieu, dit-on, n'a pas cherché à justifier, mais à expliquer les moyens par lesquels un gouvernement despotique peut se soutenir : en supposant l'excuse fondée, nous pensons que les écrivains dont la mission est d'éclairer le monde, ne doivent jamais parler de ces moyens odieux que pour les flétrir.

Si *Machiavel* en écrivant, n'était pas libre de suivre les inspirations de sa conscience, il aurait mieux fait de se taire. Car son livre, s'il fait honneur à la perspicacité de son génie, est une mauvaise action, puisque les despotes se dirigent par ces maximes.

Caton l'Ancien, ayant entendu le philosophe grec *Carnéades* soutenir ainsi devant le sénat, des thèses contraires à la morale et à la justice éternelle, eut raison de provoquer son bannissement.

Au reste n'exagérons pas les reproches que Machiavel a pu mériter ; si sa politique n'est pas assise sur la justice et la morale, elle n'est pourtant pas sans profondeur, et les amis de la liberté y trouveront aussi d'utiles leçons. J.-J. *Rousseau*

pense que Machiavel était un zélateur des libertés de son pays; on peut le conclure du dernier chapitre du *Prince*, dans lequel il exhorte le prince de Médicis à délivrer la péninsule italienne, des étrangers, ses oppresseurs.

Il connaissait les charmes et la puissance de la liberté.

Dans son discours sur la réforme de la constitution de Florence, adressé au Pape Léon X, il propose d'ériger cet état en république.

Machiavel était partisan des idées démocratiques ; il parle avec enthousiasme de Brutus et de Cassius.

Dans ses discours sur Tite-Live (liv. 1.er), Machiavel se prononce pour les gouvernemens mixtes, et c'est à cette heureuse combinaison que l'établissement politique de Lycurgue doit, à son avis, une durée de huit cents ans.

Le gouvernement démocratique, établi par Solon, fut bien moins durable; ce pays était agité par des révolutions continuelles. La constitution de Rome fut également mixte.

Dans le chap. 3, Machiavel suppose que les hommes sont méchans de leur nature, et que tout législateur doit constituer l'État en conséquence : c'est la thèse de *Hobbes*, que nous examinerons plus tard.

Machiavel prouve très-bien, au chap. 7, l'utilité

ou plutôt la nécessité des accusations populaires dans un Etat populaire, comme le seul moyen d'empêcher les usurpations et de sauver la liberté; mais il ne veut pas qu'on encourage les délateurs. Chap. 8, il émet cette opinion fort dangereuse, que, pour constituer un Etat, il faut être seul, et que dès-lors le législateur doit s'emparer de tous les pouvoirs. C'est plaider pour l'usurpation. Il absout Romulus du meurtre de son frère, par cette nécessité. Dès-lors pourquoi s'étonner qu'on se soit élevé contre les principes pernicieux de *Machiavel ?* Cependant, au chap. 10, il s'élève avec beaucoup d'énergie contre les tyrans. Machiavel dit ensuite des choses fort sensées sur l'influence de la religion. Au chap. 16, il prouve qu'un peuple accoutumé à vivre sous un prince, conserve difficilement sa liberté, si par hasard il devient libre. Pour la consolider, il faut, suivant lui, s'assurer de tous les ennemis de l'ordre nouveau; il va même jusqu'à dire qu'on peut les mettre à mort, et c'est ainsi qu'il justifie la condamnation des fils de Brutus, action contraire à tous les sentimens de la nature, sacrifice qu'aucune loi ne peut exiger d'un père.

Il revient sur cette idée, qu'il généralise, liv. 3, ch. 3. » Il faut en toute révolution, dit-il, frapper un grand coup. » Quelle infernale politique! Celui qui, dans un cas analogue, s'écriait:

« Laissons-leur faire cette sale besogne, était moins immoral. »

Machiavel approuve la dictature (chap. 34.); mais sous la condition qu'elle ne pourra pas changer la Constitution. Mais qui donc peut empêcher celui auquel on a confié toutes les forces d'un Etat, de conserver le pouvoir? Si la dictature est limitée, ce n'est plus qu'une magistrature; elle peut être salutaire, s'il y a des garanties contre l'usurpation; s'il n'y en a pas, la dictature livre l'Etat au premier ambitieux. Machiavel lui-même a dit que, dans un Etat bien constitué, il ne doit y avoir rien d'extraordinaire; la dictature est donc inutile.

C'est une erreur de croire que les Romains, par leurs lois agraires, aient voulu procéder à un partage entier et absolu de toutes les terres. La violation du droit de propriété est ce qui nuit le plus au gouvernement; les lois agraires n'avaient pour objet que le partage des terres conquises, et la fixation d'un *maximum* pour la richesse. Cependant la discussion de ces lois couvrit Rome de sang et la mit en combustion, toutes les fois que la proposition en fut renouvelée, comme Machiavel le rappelle au ch. 37.

Au ch. 4 du liv. 3, Machiavel soutient qu'un prince ne peut vivre en sûreté, tant que vivent ceux qu'il a dépouillés de l'empire. Ainsi l'assas-

sinat du duc d'Enghien était légitime. N'est-ce pas avec raison que la postérité a flétri *Machiavel* ?

Ch. 6, il enseigne comment il faut s'y prendre pour conspirer heureusement.

Ch. 41 du même livre, il établit comme un principe, que, quand il s'agit du salut du pays, on ne doit être arrêté par aucune considération de justice ou d'injustice, d'humanité ou de cruauté, de honte ou de gloire. — Ch. 42, qu'il n'y a pas de honte à violer les promesses arrachées par la force des armes.

En résumé, *Machiavel* avait le génie de la politique; mais il a établi une foule de maximes contraires à l'éternelle justice et à la morale. Sa mémoire en reste donc justement entachée. Qu'il ait été bon citoyen, à la bonne heure; mais le machiavélisme de sa politique est avec raison passé en proverbe, et on ne peut sans honte le justifier, ni par les circonstances où il écrivait, ni par l'espèce d'impartialité qu'il a gardée entre les princes et les peuples, en leur donnant également des conseils.

Au reste les ouvrages de Machiavel ne sont pas des livres de principes; mais des traités de pure *politique*, dans le sens attribué aujourd'hui à ce mot, et non dans celui qu'il avait du temps d'Aristote.

Je ne sais à quel titre *Bodin* a conservé parmi nous de la réputation; on ne trouve dans les six livres de sa République, que des citations en fort grand nombre, point d'idées et encore moins de principes, ou les principes qu'il établit sont de toute fausseté.

Il écrivait passé le milieu du 16.e siècle, et il connaissait les ouvrages de *Machiavel*, qu'il semble avoir eu en vue de réfuter.

Il distingue deux sortes de puissances, celle *des ménages ou privée*, qu'il subdivise en pouvoir marital, paternel, et pouvoir hérile et seigneurial; et celle du prince, qui est la puissance publique, et qui est une imitation de l'autre.

Il combat par de misérables argumens l'opinion d'un docteur italien, qui avait soutenu avec raison que la femme n'est pas en la puissance du mari. Au lieu de voir dans la paternité une charge et un devoir de protection, il y voit un pouvoir qu'il étend jusqu'au droit de vie et de mort. Quant à la puissance du maître ou du seigneur, il la fait dériver du droit naturel : la servitude, suivant lui, a commencé après le déluge; et c'est ce qui en fait la légitimité.

« Si c'était contre nature, dit-il, qu'un homme
» eût puissance sur l'autre de la vie ou de la mort,
» il n'y aurait ni royaume, ni seigneuries, qui

» ne fussent contre nature, vu que les rois et les
» monarques ont même puissance sur tous leurs
» sujets soit seigneurs soit esclaves. »

On voit que cet auteur était imbu des principes du droit féodal.

Cependant, et comme l'esclavage proprement dit, avait cessé dans une partie de l'Europe, depuis 400 ans, et comme en France, *chacun doit naître franc*, suivant l'expression de Louis le Hutin, il est d'avis de l'affranchissement; mais c'est uniquement par des vues d'humanité. L'esprit de Bodin ne s'élevait pas jusqu'au droit naturel; ch. 6, en traitant de la république, il admet comme un principe légal, l'inégalité des droits et les priviléges de castes; ch. 9, il définit la souveraineté, la puissance absolue ou perpétuelle de la république. Il pense que le souverain n'est tenu de rendre compte qu'à Dieu; à la vérité, il veut qu'il respecte les lois divines et naturelles; mais il n'en a défini aucune; et il a omis la plus essentielle de ces lois, qui est la liberté.

« On a voulu dire, dit Bodin, et publier partout
» que l'Etat de France était composé de trois
» formes de politique; que le parlement de Paris,
» ou cour des pairs, tenait une forme d'aristocratie;
» que les trois états tenaient la démocratie; et que
» le roi représentait l'état royal; c'est une opi-

» nion non-seulement absurde, mais aussi capitale.
» La France est une monarchie absolue.»

Bodin était député du tiers aux États de Blois; il y soutint qu'en France, le domaine royal appartient aux provinces, et que le roi n'en est que l'usufruitier. Il se jeta dans le parti de la Ligue. Il fit insurger la ville de Laon contre Henri III, en vertu du principe que le consentement universel des villes qui abandonnaient ce tyran hypocrite, n'était pas une révolte, mais une révolution et une déclaration qu'on ne voulait plus de lui.

D'après ses maximes, *Bodin*, par cette révolte avait mérité la mort; car, au ch. 5 du liv. 2, s'il avoue qu'il est permis de tuer un usurpateur, il déclare que c'est toujours un crime que de se révolter contre le souverain légitime, quels que soient les vices et les attentats de ce dernier.

Cependant au ch. 4, il a défini monarchie tyrannique, celle où le monarque foule aux pieds les lois de nature, abuse de la liberté de ses sujets, comme de ses esclaves, et des biens d'autrui comme des siens.

Il paraît qu'il était dans la destinée de *Bodin* d'agir toujours en opposition avec son livre.

Etienne de la *Boëtie*, ami de *Montaigne*, écrivit vers le milieu du 16.e siècle, un petit livre sur

la *servitude volontaire*. C'était un esprit élevé, grand ami de la liberté.

« C'est bien pur néant, dit-il, de débattre si la li-
» berté est naturelle, puisqu'on ne peut tenir aucun
» en servitude sans lui faire tort, et qu'il n'y a rien
» au monde si contraire à la nature. Reste donc-
» ques de dire que la liberté est naturelle, et par
» même moyen à mon advis, que nous ne sommes
» pas seulement nays en possession de notre fran-
» chise, mais aussi avec l'affection de la défendre. »

Montaigne n'a pas écrit sur la politique, mais, parmi ses maximes de morale, on trouve quelques idées relatives à la royauté ; « nous » leur devons obéissance, dit-il, mais l'estime » et l'affection ne sont dues qu'à leurs vertus » ; (t. 1, p. 16, éd. de Lefèvre, 1818). Il n'est pas de l'essence de la royauté d'être *libre*, comme l'entendent les partisans de la guerre d'Espagne. Montaigne affirme (t. 2 p. 92), « qu'ils sont tous prisonniers dans » les limites de leur pays » ; quant à la supériorité de leur origine, il dit assez durement « que l'âme » d'un roi, et celle d'un savetier sont jetées au » même moule. » (t. 3, p. 77).

Le 17.e siècle a donné naissance à beaucoup d'ouvrages sur le Droit public.

Bacon, élevé par son mérite à de hautes dignités sous la reine Elisabeth, chancelier d'An-

gleterre sous Jacques I.[er], puis accusé et convaincu de concussion, au parlement en 1621, composa dans sa retraite ses ouvrages, où l'on reconnaît la hauteur d'un génie supérieur.

On lit, dans son Traité sur l'accroissement des sciences, « que l'empire sur des esclaves, est » plutôt déshonorant qu'honorable; et que le » pouvoir que les tyrans exercent sur un peuple » asservi et dépouillé de tous sentimens géné- » reux, n'est guère plus respectable » (1).

On doit savoir gré au ministre de princes despotiques de pareilles concessions, quand on voit son compatriote *Hobbes* publier, sous Charles II, des maximes si contraires à la liberté des peuples et des hommes.

Dans le liv. 8, p. 241, de ce même Traité, Bacon a écrit sur les lois et la justice, des aphorismes, qui sont un chef-d'œuvre de précision.

Il n'admettait pas la doctrine du pouvoir absolu. « C'est, dit-il, ou la loi ou la force » qui domine dans la société civile; il y a » aussi une force qui se cache sous des ap- » parences de légalité, et il y a des lois qui sen-

(1) Imperium in mancipia, potius dedecori est quam honori; neque multo præstantius imperium tyrannorum in populum servilem atque animis et generosa indole exutum. (Liv. 1.[er] p. 54, éd. in-f.° 1664.)

» tent plus la violence que l'équité du droit (1).» Il est le premier écrivain moderne qui ait posé les vrais principes des lois. Ce vaste génie en a déterminé les caractères avec une rare sagacité et une précision admirable. C'est à lui que nous devons cette grande maxime dont nos légistes devraient bien se montrer pénétrés, « que le droit » privé est sous la tutelle du droit public » ; c'est-à-dire, qu'il n'y a de droit, que là où il y a liberté politique (2).

On trouve, à la fin de ses ouvrages, des discours sur divers sujets, dont quelques-uns appartiennent au droit public. Au n.° 14, il traite de la noblesse, et il approuve cette institution, comme tendant à limiter la monarchie.

N.° 15, 19 et 20, il donne aux princes d'excellens conseils dans le genre de Machiavel, pour réprimer les séditions et les troubles populaires.

N.° 29, il traite de la guerre; on ne doit la faire que pour des causes justes. Naguère M. de *Chateaubriand* a invoqué l'autorité de Bacon, à la tribune de la Chambre des députés, pour ap-

(1) In societate civili, aut lex aut vis valet : est autem et vis quædam legem simulans et lex nonnulla magis vim sapiens, quam æquitatem juris. (Aphor. 1.re éd. de M. *Dupin*, 1822.)

(2) Jus privatum latet sub tutela juris publici. (Aphor. 3, éd. de M. *Dupin*, 1822.)

puyer sa doctrine de l'intervention dans les affaires intérieures d'un pays.

Les Romains avaient aussi adopté le même système, d'établir partout l'uniformité des états politiques (*Statuum conformitatem*). Bacon dit à ce sujet : *Non video in quo jure, illa fundata sint.*

Enfin il traite de l'empire de la mer, non comme d'un droit, mais comme d'un fait.

Selden, son compatriote, publia vers la même époque son livre intitulé *Mare clausum*, dans lequel il soutient, avec plus d'érudition que de jugement, que la mer est susceptible de propriété. Telle était aussi la doctrine des Athéniens et des Carthaginois ; mais Grotius et les publicistes postérieurs ont réfuté cette erreur : la mer n'est pas susceptible d'occupation ; donc l'empire qu'on prétend exercer sur elle n'est qu'une usurpation.

Tel était l'état de la science du droit public et du droit des gens, lorsque le célèbre *Grotius* publia son Traité du droit de la guerre et de la paix, en 1625.

Cet ouvrage composé en France, où Grotius avait trouvé un asile contre les persécutions qu'il avait éprouvées dans son pays, fut dédié à Louis XIII.

Rousseau en a conclu, avec trop de légèreté

peut-être, que le publiciste allemand avait prostitué sa plume au pouvoir ; nous croyons que les erreurs de *Grotius* tiennent plutôt au temps où il écrivait.

Du reste, et malgré le prodigieux abus qu'il fait de l'érudition, *Grotius* est le premier auteur qui ait conçu un traité approfondi du *droit des gens*.

Il a fait complètement oublier, sous ce rapport, les travaux de tous ses devanciers, et ses successeurs n'ont pu qu'améliorer : les bases de l'édifice étaient assises, il n'y avait plus qu'à l'achever, et à en rectifier les détails et les proportions.

Grotius commence par établir que la force n'est pas le droit, que le droit est dans la justice ; que l'homme a une raison pour le diriger ; qu'il est sociable ; qu'il a reçu de Dieu la notion du juste et de l'injuste ; qu'il doit secours et protection à son semblable ; qu'il y a des droits et des devoirs réciproques entre le père, la mère et les enfans ; que chacun doit tenir sa parole ; que les sociétés humaines ne peuvent se diriger que par le droit ; que la guerre n'étant qu'un état violent, et un moyen d'obtenir réparation d'un tort, n'autorise pas à violer les règles de la justice et de l'humanité.

En traitant du droit de la guerre, *Grotius* déclare n'entendre parler que des *guerres justes :* ce droit consiste à savoir ce que l'on peut faire

sans injustice par rapport à un ennemi. Il distingue deux sortes de guerres : la guerre privée et la guerre publique. La défense aux individus de se faire justice à eux-mêmes est une maxime du droit public, mais qui n'est pas applicable quand il s'agit d'hommes qui ne relèvent pas du même souverain. Je suis attaqué en mer par un pirate ; j'ai certainement le droit de me défendre moi-même, puisque je n'en puis remettre le soin entre les mains de personne : d'ailleurs, la justice humaine n'étant que l'auxiliaire du droit naturel, celui dont la vie ou la propriété est en péril a droit d'agir pour sa sûreté, si le magistrat n'est pas présent.

Les guerres publiques sont solennelles ou non solennelles. Pour qu'une guerre soit solennelle, il faut qu'elle se fasse avec l'autorité du souverain et qu'elle soit accompagnée de certaines formalités.

Grotius examine ensuite le caractère de la souveraineté. Il pense qu'elle ne réside pas dans le corps de la nation, lorsque celle-ci s'est soumise à un roi ; parce que, dit-il, il est permis à chacun de se rendre esclave. *Barbeyrac* fait ici une juste distinction : « Quand un peuple aliène son pouvoir et en confie l'exercice à un monarque, il y a toujours une réserve expresse ou tacite que ce pouvoir sera exercé dans l'intérêt général. Les princes sont hommes ; ils peuvent faire

des fautes ; ce n'est donc qu'après, que par une suite d'actes ils se sont manifestement montrés les ennemis de Dieu et du peuple, que celui-ci rentre dans ses droits naturels (1) ».

Mais, dira-t-on, Barbeyrac admet donc le droit d'insurrection ? — Vainement il le nierait ; l'histoire est là pour attester que la plupart des nations modernes doivent leur existence à ce droit.

Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait des insurrections criminelles. Il en est de ces révolutions comme de la guerre : si les griefs sont légitimes, elles sont justes ; s'ils ne le sont pas, les fauteurs de l'insurrection sont coupables. De même qu'on doit tout faire pour éviter une guerre, même juste, de même les nations doivent éviter de recourir à un remède aussi pernicieux. *Platon* en a donné la raison : c'est que les révolutions rendent le plus souvent les hommes pires qu'ils n'étaient. (Des lois, liv. 6, p. 770, édit. de Serranus).

Il faut donc, pour que l'insurrection soit légitime, que le peuple ait épuisé tous les moyens de ramener ses magistrats dans les voies de la justice, et que ceux-ci soient devenus *les ennemis* évidens de la chose publique. (Vattel, §. 6, liv. 1.er).

L'esclavage fondé sur une convention présumée est donc, selon *Grotius*, un état légitime.

(1) *V.* note sur le §. 8, ch. 5 du liv. 1.er

Cette première erreur admise, on n'est pas étonné de voir que *Grotius* reconnaît le droit de conquête par suite d'une guerre légitime. Il nie que tous les gouvernemens soient établis en faveur de ceux qui sont gouvernés; il établit qu'il y en a qui, par suite d'aliénation volontaire ou par droit de conquête, sont devenus la propriété du prince.

On conçoit que des maximes aussi serviles aient exité l'indignation de *Rousseau*, et qu'il ait supposé à *Grotius* l'intention de faire sa cour au monarque auquel il dédiait son ouvrage.

Toutefois *Grotius* reconnaît que le pouvoir du prince peut être limité, et que les engagemens par lui contractés sont obligatoires, en droit strict et en droit naturel: il prévoit même le cas de déchéance, et il l'approuve, s'il est appuyé sur une convention. Comment n'a-t-il pas vu, comme *Barbeyrac*, que cette convention est toujours sous-entendue pour le cas de violation grave et quand il n'y a pas d'autre remède?

Grotius appuie presque toutes ses décisions sur les conventions, qu'il rapporte au droit naturel; et outre qu'avec ses éternelles et fastidieuses citations il les a très-fréquemment mal interprétées; son erreur consiste à n'avoir pas vu qu'il y a des choses qui ne peuvent pas faire l'objet d'une convention, parce qu'il y a des droits inaliénables.

Grotius reconnaît que les états, quoique non égaux en force, sont égaux en droits. Il croit que la souveraineté, inhérente à tout état indépendant, n'est pas altérée par l'obligation de payer un tribut ou d'avoir ses places occupées, pourvu que ces prestations aient un terme. Il ne peut y avoir de prééminence d'un état sur l'autre qu'en vertu d'une convention expresse.

Ainsi tout état indépendant a droit d'asile et de protection, il ne peut être forcé à l'extradition que par des traités spéciaux.

Les souverains étrangers n'ont pas le droit d'intervenir dans les discussions entre le prince et ses sujets ; ce serait une atteinte à la souveraineté qui ne serait légitime qu'autant que les deux parties contendantes l'auraient reconnue ; mais alors ce serait un arbitrage (1).

Grotius reconnaît qu'on peut résister, même par la force, à toute usurpation du souverain, quand son pouvoir est limité ; mais qu'on doit, dans tous les cas, *épargner sa personne* ; la résistance à un conquérant ou à un usurpateur est de droit, tant qu'il n'y a pas eu de traité et qu'on ne lui a pas prêté serment de fidélité. Il admet qu'on peut tuer un usurpateur ; mais il avertit qu'un simple

(1) *V.* La sentence rendue en 1263 par Saint-Louis, entre le roi Henri III et les barons anglais, au sujet de la violation de la grande Charte.

particulier qui fait cette entreprise contracte une responsabilité terrible, non-seulement envers lui-même, mais aussi envers ses concitoyens.

Au reste, *Grotius* avoue que la présomption est toujours en faveur du possesseur : c'est pour cela qu'un statut anglais du règne de Henri VII défend de jamais inquiéter ceux qui se sont soumis, et même ceux qui défendent le gouvernement de fait.

Grotius n'a pas très-bien saisi l'origine de la propriété. Sans doute l'auteur des choses a donné aux hommes la terre pour leur nourriture ; mais d'après les règles de l'équité, il est évident que celui qui l'a mise en culture a un droit exclusif contre celui qui n'a rien fait pour elle : l'occupation est donc un moyen légitime d'acquérir ; la propriété a donc son fondement dans le droit naturel.

Pourquoi la mer n'est-elle la propriété de personne ? c'est qu'elle n'est pas susceptible d'être occupée réellement : si l'homme pouvait y appliquer son industrie, il en deviendrait propriétaire comme de toute autre chose; et c'est ainsi que l'on ne peut contester à un état la propriété des côtes, des ports, havres, etc.

Celui qui prend à la chasse une bête sauvage, ou un oiseau, ou un poisson, en devient propriétaire, parce qu'il l'a rendu sien. La chasse ne peut être exclusive qu'en ce sens qu'on peut empêcher

les chasseurs de fouler les terreins ensemencés.

La propriété est tellement fondée sur l'occupation, que dans beaucoup de pays il n'y a pas d'autre titre légitime de possession.

Si la nécessité oblige quelqu'un à s'emparer de la propriété d'autrui, ce ne peut être qu'à la charge d'une juste indemnité. Par le droit naturel, l'homme est obligé d'assister son semblable.

C'est à cause de ce droit d'assistance, qu'un navire qui aborde forcément dans un pays prohibé a le droit d'y faire de l'eau et d'y acheter des vivres, en un mot tout ce qui est nécessaire à la vie. Les neutres continuent de commercer avec les puissances belligérantes; en cela ils ne font qu'user d'un droit naturel; il leur est défendu seulement de vendre des objets servant à la guerre ou de ravitailler une place réellement investie et prête à succomber.

Le blocus est légitime, en tant qu'il est réel et non fictif, parce qu'il est une sorte d'appréhension anticipée du pays ennemi.

Quant au blocus sur le papier, il en est de même que des actes par lesquels des princes ou des états se déclarent propriétaires de pays que réellement ils n'occupent pas, comme on l'a fait pour les Indes dans le 16.e siècle.

C'est violer le droit naturel que de repousser les étrangers qui respectent les lois du pays, parce

que c'est leur refuser une assistance à laquelle ils ont droit de prétendre comme membres de l'humanité.

Le mariage étant de droit naturel, c'est encore violer les principes que de l'interdire aux étrangers : nous avons des réglemens qui défendent aux Français de contracter mariage en Levant avec des Musulmanes. Ces réglemens sont contraires à la liberté naturelle et à la liberté des cultes. Ils sont nuls.

La *prescription* vient du droit naturel parce qu'elle est une véritable occupation, et qu'on présume de la part de celui qui se tait, l'abandon de sa chose perdue ; mais pour cela, il faut que le propriétaire dépouillé ait eu la liberté de réclamer. L'occupation seule, quand elle n'est pas contredite et qu'elle ne se fait au préjudice de personne, suffit pour constituer le droit.

Grotius considère le pouvoir paternel comme un droit sur la personne, qui dérive de la génération, de même qu'il déduit l'esclavage du consentement ou de la force. Nous croyons au contraire que le pouvoir paternel n'est qu'un devoir : vous avez donné le jour à un être *faible*, vous lui devez protection et secours ; ce pouvoir ne vous est donné que dans l'intérêt de votre enfant. Celui-ci vous doit sans doute de la reconnaissance ; mais il n'est pas votre sujet ; aussitôt qu'il arrive à l'âge d'homme, il devient indépendant, parce qu'il n'a

plus besoin du secours paternel. C'est plutôt le père qui a besoin du secours de son fils; et c'est avec raison que le législateur a fait, dans ce cas, de la reconnaissance morale un devoir légal, qui oblige les enfans à nourrir leur père infirme et hors d'état de travailler.

Les enfans, dès le moment de leur naissance ont le *droit*; mais ils n'en ont pas l'usage, parce que leur raison n'est pas formée, et qu'ils sont dans l'impossibilité physique de le faire respecter.

Le droit de diriger les enfans n'emporte pas celui de les châtier, ni de s'emparer de leurs biens. Le châtiment est un acte de magistrature qui dérive de la loi civile envers les êtres pervers; c'est donc dans leur intérêt seul que les enfans sont châtiés, et non pour rendre hommage à un vain pouvoir.

Le pouvoir des Romains et des Perses, sur leurs enfans, était tyrannique; il allait jusqu'à leur ôter la vie impunément. Aujourd'hui ce serait un crime atroce.

Les jurisconsultes et les publicistes ont tellement été séduits par cette idée du plus fort, qu'ils en ont déduit les bases de la société maritale.

Ainsi le pouvoir sur la femme a été poussé, jusqu'à rendre la femme la propre chose du mari, et même, dans nos sociétés modernes, on a établi

partout que la femme doit obéissance à son mari. C'est l'opinion de *Grotius*.

Pour nous, au contraire, la force est l'absence du droit ; la femme, comme être moral, est aussi libre, aussi indépendante que l'homme. Dans l'association conjugale, la femme peut bien concéder à l'homme certains pouvoirs sanctionnés par la loi civile ; mais le mari les tient de cette concession, et non de sa supériorité physique.

Grotius reconnaît aussi le privilége du droit d'aînesse, dans la famille et dans la transmission de la couronne.

Quant à celle-ci, cette transmission est fondée sur ce que la couronne est une magistrature, que l'hérédité n'est établie qu'en faveur du peuple, d'où il suit qu'elle n'est pas un bien de famille. L'aîné la tient, non de son père, mais de la volonté nationale.

A l'égard des biens de la famille, il est évident, qu'aux yeux de la nature, tous les enfans y ont un droit égal. — L'aîné, dit *Grotius*, doit avoir la préférence, parce qu'il a plus de jugement et de conduite. Quant à l'exclusion des filles, il n'en parle pas, ou même il paraît la blâmer : il ne serait cependant pas difficile, pour la justifier, de trouver une raison aussi misérable que celle par laquelle il approuve le droit d'aînesse. Si la pro-

priété civile devait être dévolue exclusivement à ceux qui ont du jugement, les mineurs, les insensés devraient en être dépouillés.

Il est incroyable que *Grotius*, qui a admis la prescription comme un moyen d'acquérir la souveraineté, prétende que ceux qui possèdent l'ancienne capitale de l'empire romain, ont conservé des droits sur tous les débris de cet empire, qui ne sont pas passés sous une domination étrangère par *convention*; il révoque en doute la légitimité de l'empire d'Orient à Constantinople, et il considère le Pape comme le représentant du peuple romain (1).

Grotius, en recherchant quelle est la nature des traités, reconnaît qu'ils sont obligatoires, parce que, d'après le droit naturel, tout homme qui contracte librement doit tenir sa parole. Il convient que les puissances chrétiennes peuvent contracter des traités avec les infidèles, parce qu'ils sont hommes, et que le droit de la nature passe avant tout. Ailleurs, et par une contradiction choquante, il dit que toutes les puissances chrétiennes doivent se liguer contre les infidèles, au moins d'une manière défensive, même quand ces infidèles auraient un juste sujet de guerre. Il est évident, comme le remarque *Barbeyrac*, que la

(1) *Voy*. liv. 2, ch. IX, n.° 6.

confédération ne serait légitime qu'autant que l'infidèle serait l'agresseur, et que la guerre aurait pour objet, de sa part, la différence du culte.

Grotius, en traitant du droit des ambassades, pense qu'il n'est appuyé que sur le droit positif ou arbitraire. Nous croyons en trouver le principe dans le droit naturel. Un homme ne devient citoyen d'un Etat, et par conséquent il n'est soumis à ses lois que par un consentement exprès ou tacite : il est évident que celui qui se présente revêtu d'un caractère diplomatique, ne s'y soumet pas. Le souverain n'a donc aucun pouvoir sur lui : si la présence de cet étranger est nuisible à l'Etat, on ne peut que le congédier.

L'ambassadeur n'étant donc point obligé, dans le pays où il réside par le droit public ou privé, reste avec toute sa suite dans l'état de nature, et par conséquent on ne peut lui causer aucun préjudice dans sa personne ou dans ses biens. Mais, comme partout, les devoirs sont corrélatifs aux droits, il ne peut, de son côté, se permettre aucune violence ni aucune atteinte à la propriété; autrement il s'exposerait à de justes représailles.

On peut refuser de recevoir un ambassadeur, on peut limiter sa suite, on peut lui assigner une résidence fixe; en un mot, on peut traiter avec lui suivant que l'intérêt de l'Etat l'exige. L'ambas-

sadeur qui accepte ces conditions, est obligé par elles.

Grotius dit qu'un ambassadeur peut être arrêté et soumis à un interrogatoire. *Coccëius* a démontré l'erreur de cette proposition : arrêter quelqu'un, c'est faire acte de juridiction, et l'ambassadeur n'y est pas soumis, il n'est pas le sujet de l'Etat; il ne pourrait être accusé pour crime de haute trahison.

Un ambassadeur jouit d'une indemnité parfaite quant à sa personne, sauf cependant le droit de la défense naturelle, s'il attaque par voie de fait; quant à ses biens, il en est dessaisi jusqu'à concurrence de ses engagemens, et l'on est autorisé à retenir ses meubles comme on le ferait à l'égard d'un étranger, parce qu'on ne peut admettre la supposition que ces meubles, qui presque toujours sont pris dans le pays, aient été acquis avec l'intention de ne pas les payer.

Grotius prétend que l'on doit accorder la sépulture aux morts, et que le refus serait une cause légitime de guerre. Cette opinion n'étant point fondée sur le droit naturel est aujourd'hui abandonnée; la sépulture tient uniquement à la police et à la salubrité de la cité : une nation ne peut donc être obligée à cet égard que par une stipulation formelle.

Relativement aux peines, *Grotius* admet, de

la part des nations, un droit d'intervention contre ceux qui violent les lois divines et humaines; ce droit n'existe que quand un Etat est blessé dans la jouissance de ses droits, ou quand il a contracté avec un autre l'obligation de le secourir contre une guerre injuste.

Grotius accorde à tous les Etats le droit de requérir l'extradition. Suivant nous, ce droit doit être restreint au cas de violation des principes du droit naturel; si donc un homme est coupable aux yeux de Dieu et de l'univers, il serait contraire à la justice de le protéger contre la punition qu'il a encourue; c'est donc un devoir de le livrer à ses juges naturels.

Mais il y a des délits *arbitraires*, c'est-à-dire qui résultent, non du droit naturel, mais du droit positif d'un pays; dans ce cas, l'extradition n'est plus un devoir, c'est même un acte condamnable, si par exemple ce réfugié est poursuivi en vertu d'une loi contraire au droit naturel; car c'est se rendre complice de celui qui verse le sang innocent.

La guerre, pour être juste, doit toujours être appuyée de raisons justificatives; il n'y a de justes que les guerres défensives. Parmi les causes les plus fréquentes des guerres injustes, on peut ranger avec *Grotius* la prétention d'empêcher un Etat indépendant de se fortifier; celle de s'empa-

rer d'un Etat pour son bien, comme Napoléon l'a dernièrement fait en Espagne ; le droit d'intervention dans les affaires d'un autre pays, à cause des craintes que cet Etat peut inspirer, droit si injustement réclamé par le Congrès de Vérone contre l'Espagne, et contre lequel la Grande-Bretagne a protesté.

Grotius conteste aux nations le droit de faire la guerre pour recouvrer leur liberté. A ce compte, l'insurrection des Grecs serait illégitime, et cependant la légitimité de la cause des Grecs n'est plus contestée par les hommes éclairés d'aucun pays.

Notre auteur examine (liv. 2, ch. 25), la question de savoir si un Etat doit toujours prendre la défense de ses sujets, et s'il doit faire la guerre pour venger leur injure : il va même jusqu'à décider que, si l'extradition d'un innocent est exigée par une puissance supérieure, l'Etat trop faible pour résister doit obéir.

La raison se révolte contre une telle lâcheté ; une nation qui trahit ainsi les devoirs de la justice et de l'humanité, se rend complice du crime que va commettre l'étranger ; elle doit être flétrie par l'histoire et par les contemporains : elle mérite de subir le joug ignominieux de la conquête ; et si l'esclavage était un état légal, nous voudrions

qu'il fût la juste punition de cette infraction aux engagemens les plus sacrés.

Un homme consent à entrer en société; il en supporte tous les sacrifices; n'est-ce pas pour obtenir une protection efficace? Si l'Etat l'abandonne au jour du péril, c'est une infraction manifeste du contrat; et les hommes qui professent l'horrible doctrine que nous combattons, sont ceux-là mêmes qui professent la maxime que les sujets peuvent abandonner la défense de la patrie quand elle est en danger.

Grotius ne rougit pas d'avancer qu'on n'est pas obligé de secourir un allié quand il n'y a aucune espérance de bon succès. Et c'est le même écrivain qui dit que les promesses sont obligatoires en droit naturel; que l'on ne peut violer la foi des traités; que les hommes et les nations sont tenus de s'entr'aider toutes les fois que leur cause est juste!

Doit-on être étonné si la politique des cabinets, dirigée par ces étranges maximes, est méprisée?

Ailleurs, ce publiciste convient qu'on peut se révolter contre les tyrans, et que les puissances étrangères peuvent aider les insurgés, s'il y a sûreté pour elles. Quel tissu de contradictions!

Grotius blâme, mais avec trop peu de sévérité, les nations ou les hommes qui s'enrôlent

pour de l'argent et qui s'obligent à assister une puissance ou un souverain dans toutes ses guerres intestines ou extérieures, sans examiner de quel côté est la justice. C'est là une grande immoralité, et à l'exception des gens sans aveu, il n'y a que les Suisses qui aient consenti à contracter de pareils engagemens.

La guerre ne peut être un métier ni une profession; c'est l'accomplissement d'un devoir.

Grotius établit ailleurs, que si un souverain commande à ses sujets de faire la guerre, et que ceux-ci soient persuadés de son injustice, ils sont indispensablement tenus de n'y point aller. (Liv. II, chap. 26, n.° 3.)

C'est là une question bien délicate. Si les remplacemens sont autorisés, point de doute qu'on ne doive préférer les sacrifices pécuniaires; si c'est un officier, et que les lois lui permettent de donner sa démission, point de doute encore qu'il ne doive se démettre. Mais ceux qui sont contraints, doivent-ils opposer la résistance aux ordres qui leur sont adressés?

Non; quand on est réellement forcé on n'est plus responsable de ses actions; on peut déplorer la guerre, mais les injustices qui en sont la suite ne retombent que sur ceux qui la commandent, ou qui pouvant l'empêcher, ne le font pas.

Ceux qui pensent que le chef d'une nation

fait une guerre injuste, ne manquent pas de provoquer des défections, des désertions, et il faut l'avouer, quand c'est un appel réellement fait aux sentimens généreux de l'homme, il est souvent entendu.

Si l'on est convaincu que la guerre a lieu contre l'intérêt et le vœu général de la nation, on peut refuser d'obéir. Il faut même travailler, autant que les lois du pays le permettent, à éclairer le gouvernement sur son erreur, et à ramener la paix. L'obéissance passive est contraire au droit naturel; nous l'avons démontré, et *Grotius* justifie cette doctrine par beaucoup d'exemples.

Notre publiciste pense que les motifs de guerre doivent toujours être publiés, parce qu'il faut que le sujet de chaque Etat soit convaincu de la légitimité de la guerre. Delà les anciennes solennités sur les déclarations de guerre, depuis remplacées par des manifestes, et aujourd'hui par de simples proclamations.

Grotius va jusqu'à douter si l'exécuteur des hautes-œuvres n'est pas obligé de connaître par lui-même la réalité du crime, soit par l'aveu du coupable, soit en assistant aux débats.

Enfin, *Grotius* doute qu'on puisse forcer un chrétien à prendre les armes malgré lui, parce que s'abstenir de la guerre est un acte de sainteté extraordinaire. Dans le fait, les ministres du culte

sont partout dispensés de faire la guerre, de même qu'ils sont affranchis de prendre part aux débats criminels.

Barbeyrac trouve qu'un chrétien n'est pas dispensé des devoirs du citoyen, et qu'il est obligé comme un autre de défendre sa patrie. En Espagne, le clergé catholique a pris une part très-active à la guerre poursuivie par Napoléon contre leur indépendance, et personne ne songe à les en blâmer.

Quant aux exemptions accordées aux ecclésiastiques, elles ne peuvent légitimement leur appartenir, que parce qu'ils servent d'ailleurs la patrie d'une autre manière, et qu'ils remplissent un ministère public. Tous ceux dont le culte n'est pas rétribué des deniers de l'Etat, n'ont évidemment aucun droit à l'exemption.

Quant à la manière de faire la guerre, Grotius pose plusieurs règles. Tout ce qui est nécessaire au but est permis; mais on n'a pas le droit d'empêcher les neutres de faire le commerce : on en excepte les marchandises de contrebande comme les armes, les vivres, les vaisseaux.

Grotius soutient que l'on peut regarder comme étant du parti ennemi, celui qui fournit les choses nécessaires à la guerre, l'argent compris.

Sur ce pied là, la France aurait donc déclaré la guerre à l'Espagne, en vendant des fusils aux

insurgés et en laissant publiquement contracter un emprunt au nom de la Régence d'Urgel. Il n'en est pas ainsi : le gouvernement constitutionnel d'Espagne n'a pas considéré ces faits comme des actes d'hostilité.

Grotius va même jusqu'à dire qu'on peut saisir une propriété neutre destinée à l'ennemi. Coccéius combat avec raison ce principe, et, malgré l'autorité de *Barbeyrac*, son opinion a prévalu ; elle est adoptée par le droit des gens moderne ; ce n'est qu'au cas de violation d'un *blocus* légitime que les neutres peuvent être confisqués.

Le droit de *blocus*, sagement restreint, est fondé sur ce principe que celui qui a occupé les avenues d'une place ou d'un fort, en a une possession anticipée ; il en est en quelque sorte, par rapport aux neutres, co-propriétaire. Si le neutre vient ravitailler la place, il est clair qu'il commet un acte direct d'hostilité, et qu'alors il peut être traité comme ennemi.

Pendant les dernières guerres on a singulièrement abusé de ce principe. L'Angleterre a déclaré toutes les côtes de France en état de *blocus*, substituant ainsi la fiction à la réalité : Napoléon y a répondu par ses décrets de Berlin et de Milan, relatifs à son *blocus* continental.

Aujourd'hui on est revenu à des idées plus saines ; on ne peut déclarer en état de blocus que

les parties du territoire qu'on occupe réellement par terre ou par mer.

Grotius examine ensuite la question de savoir si l'on peut tromper un ennemi : il pense qu'on le peut en bien des cas ; qu'un souverain, un magistrat, peuvent mentir quand il s'agit de l'intérêt du peuple. Toutefois il reconnaît que des promesses formelles, même faites à un ennemi, sont valides par elles-mêmes, et qu'on doit s'abstenir du serment.

Nous croyons qu'il n'est jamais permis d'altérer sciemment la vérité, et que dans tous les cas on doit éviter de donner sa parole en témoignage d'une chose fausse ; c'est toujours un acte de faiblesse. Si quelquefois la nécessité peut l'excuser, ce n'est jamais un acte louable. Les rois sont tenus, ainsi que les nations, ainsi que toutes les personnes publiques, de tenir les engagemens par eux solennellement contractés, comme si elles étaient personnes privées.

Dans la guerre on doit toujours épargner les femmes, les enfans, les marchands, en un mot tous ceux qui ne portent pas les armes. *Grotius* n'ose pas établir formellement ce principe ; cependant aujourd'hui on l'étend même aux corps armés connus sous le nom de gardes nationales, lorsqu'elles sont sédentaires, et qu'elles n'ont pour objet que de maintenir l'ordre dans la cité.

Grotius pense que les guerres, pour être légitimes, doivent être précédées d'un avertissement ou déclaration. Il admet ensuite beaucoup d'exceptions à cette règle. Il est évident que celui qui se défend n'a pas besoin de rien déclarer; lorsqu'on se contente de reprendre la possession de la chose litigieuse, la déclaration n'est pas non plus nécessaire, et pourquoi? C'est que dans ces différens cas, il n'y a réellement pas de guerre déclarée.

D'après le droit des gens moderne, tout ce qui a été saisi avant la déclaration est sujet à restitution.

Dans les guerres civiles, ce sont les proclamations qui remplacent les déclarations de guerre.

Grotius, en discourant sur les moyens avec lesquels la guerre civile peut être faite, va jusqu'à dire qu'un fils peut tuer son père ou son frère dans les rangs ennemis. Nous pensons, au contraire, que s'il le fait sciemment, il restera impuni, mais qu'il demeurera infâme aux yeux des hommes. Cette maxime est importante dans les guerres civiles. *Brutus*, au lieu de juger son fils, devait se démettre ou s'abstenir, dès que sa qualité de père était incompatible avec celle de magistrat; les droits de la nature doivent toujours passer avant les devoirs sociaux, parce qu'ils sont plus anciens, plus immuables, et que les autres sont arbitraires.

Le fils de *Brutus* était accusé de conspiration; mais si le peuple romain eût voulu changer la forme de son gouvernement, l'accusé n'eût pas été coupable, il n'eût été que l'interprète de la véritable volonté nationale. L'action de Brutus est donc condamnable.

Grotius croit qu'on peut traiter en ennemis tous ceux qui occupent le pays ennemi, même les étrangers. Cela est de toute fausseté : l'étranger n'est pas coupable d'inimitié, parce que sa santé ou ses affaires l'ont retenu dans une ville assiégée : il ne le serait qu'autant qu'on l'aurait sommé d'en sortir.

Grotius pense aussi qu'on peut tuer tout individu appartenant au pays ennemi, partout où on le trouve. Ce principe est aujourd'hui abandonné; le droit des gens veut qu'on épargne la vie de tous ceux qui n'ont pas les armes à la main, et même celle des militaires, aussitôt que ceux-ci déposent leurs armes.

Grotius dit encore qu'on peut tuer les femmes et les enfans. Comment peut-on admettre des principes aussi lâches et aussi barbares? Nous soutenons qu'on ne doit pas le faire, même par représailles; car c'est rendre le mal pour le mal, et inutilement.

On a vu, dans certaines guerres, établir comme

un principe que l'on ne fera plus de prisonniers; mais ces guerres-là sont l'exécration du genre humain; elles font exception.

Toute la grâce que *Grotius* fait aux prisonniers, ou à ceux qui se sont rendus à discrétion, c'est qu'on ne peut les faire périr que par des armes de guerre, et non par le poignard ou le poison.

Peut-on, à la guerre, faire usage d'armes empoisonnées? *Grotius* le nie. Sans doute l'humanité réclame contre les moyens employés pour détruire nos semblables: ainsi il serait à désirer qu'on n'eût pas inventé le canon, la mitraille, les fusées à la congrève. Mais l'individu opprimé, ou la nation poursuivie par une guerre injuste, ont le droit de se servir, pour leur défense, des armes les plus destructives, c'est à ceux qui s'exposent volontairement à en être frappés, à veiller à leur propre sûreté.

Ainsi on peut infecter les eaux de manière à en empêcher l'usage, de même qu'on pourrait les dessécher ou les détourner, mais on ne peut empoisonner leurs sources; ce ne sont pas là des armes loyales; et d'ailleurs, dans la guerre on doit s'abstenir de tout mal inutile: on peut incendier les villes et les villages sur le passage de l'ennemi, et détruire tous les moyens de subsistance. On sacrifie alors sa propre chose; l'agresseur n'a pas

le même droit : il doit respecter les propriétés privées, et tout ce qui ne sert pas à l'usage de la guerre.

Grotius demande si on peut assassiner un ennemi, si on peut faire des Vêpres Siciliennes, et il le nie. Il faut distinguer si la guerre se fait en partisans, ou si elle se fait par des troupes réglées ; dans le premier cas, tout homme même non armé étant un ennemi, on ne peut appeler assassinat l'acte par lequel cet habitant se défait de son ennemi.

Mais si la guerre n'a lieu qu'entre troupes réglées, le meurtre d'un ennemi est une violation de la foi publique, il compromet la sûreté de toute la population, en l'exposant à des représailles ; c'est donc un crime.

Une insurrection soudaine, telle que les Vêpres Siciliennes, est légitime ou illégitime, suivant que le vainqueur a observé les termes de la capitulation, ou selon qu'il les a violés ; si le vaincu a traité, et si l'on n'a pas envers lui violé la foi promise, l'insurrection est criminelle, et le vainqueur est autorisé à passer les habitans par les armes.

Dans les dissensions civiles il en est de même. Pourquoi la Saint-Barthélemy fut-elle un crime abominable ? C'est qu'on avait reçu les Huguenots à composition, c'est qu'on les avait admis

à jouir de leurs droits politiques sur la foi publique.

Pourquoi met-on les espions à mort? C'est qu'ils violent la foi publique et la loi naturelle, et que dès-lors ils ne méritent plus d'être traités en ennemis ordinaires.

Est-il permis de mettre à prix la tête d'un ennemi, roi, général, ou chef d'insurrection? Traiter ainsi une personne publique; c'est la déclarer ennemi public, lui donner le droit d'user de représailles. Or, on ne peut placer ainsi un homme hors des relations sociales, qu'autant qu'il a violé lui-même les lois naturelles. *Grotius* approuve cependant ce moyen expéditif de faire la guerre, dans l'exemple de Mutius Scœvola, voulant assassiner Porsenna. Il aurait donc dû aussi l'approuver dans le *Vieux de la Montagne*, qui faisait assassiner les princes chrétiens; si toutefois, comme il y a apparence, les traditions à ce sujet ne sont pas fausses, ainsi que l'a prétendu naguère un savant distingué. Encore serait-il possible de justifier cet infidèle, s'il est vrai que les croisés violaient toutes les lois divines et humaines.

Mais passons à un exemple moderne. *Napoléon* sort de l'île d'Elbe, dont il avait la souveraineté; il se jette à main armée sur la France; comme prince souverain, il est sous la protection du

droit des gens ordinaire : cette qualité est indivisible ; on ne peut pas dire qu'il ait violé son ban ; car il n'était pas prisonnier.

Quand même on aurait pu séparer sa qualité de souverain indépendant de celle de chef d'insurrection, il avait droit d'être traité, en cette qualité, avec les ménagemens que lui-même gardait vis-à-vis des partisans du gouvernement qu'il attaquait.

Des personnes ont osé dire qu'on aurait dû donner l'ordre d'assassiner Napoléon, quand il se rendait de Fontainebleau à l'île d'Elbe, et qu'on aurait par là rendu un grand service au monde. L'ordre eût été illégitime, et l'exécuteur aurait commis un grand crime, outre que c'eût été l'acte d'une insigne lâcheté. Il aurait violé la paix publique, les lois de son pays, et même les lois du genre humain qui veulent qu'on épargne la vie de celui avec lequel on a traité. Qui donc aurait osé se porter l'instrument de la justice divine, envers un homme que les monarques de l'Europe jugeaient encore digne de la souveraineté ?

Après les cent jours, et parce qu'il avait été vaincu à Waterloo, sa position avait-elle changé ? Les fanatiques auraient voulu qu'il eût été fusillé sans jugement, comme ennemi public ; c'était l'usage de la Convention de *mettre hors la loi*, et de déclarer tuables à vue, ceux qu'elle ne pouvait convaincre.

L'Angleterre et ses alliés en ont agi autrement : elles l'ont seulement considéré comme prisonnier : encore ce traitement a-t-il été vivement censuré en Angleterre et ailleurs, vu qu'il n'avait pas été pris les armes à la main.

En général on peut dire que ceux-là seuls méritent d'être traités en ennemis publics, qui, à la guerre, violent le droit naturel.

Grotius convient qu'il n'est pas permis, à des chrétiens surtout, de violer les femmes et les filles à la guerre; nous sommes étonnés de cette concession de la part d'un publiciste qui accorde aux ennemis droit de vie et de mort sur les femmes et sur les enfans.

A la guerre, toute violence inutile est un attentat au droit naturel, chez les chrétiens comme chez les autres hommes. Un ennemi qui se permet de telles atrocités, mérite d'être placé hors de toute relation sociale; et si on parvient à le désarmer, on ne lui doit point de quartier.

Grotius pense que l'ennemi a droit de piller et de détruire les propriétés privées; c'est le moyen de rendre les guerres sanglantes et interminables. Au contraire, la pratique actuelle du droit des gens est de respecter toutes les propriétés privées. Par les traités de paix, on n'abandonne au vainqueur que les propriétés publiques, et on ne considère comme telles que ce

qui peut servir à la guerre, comme les deniers comptans, les arsenaux, les vaisseaux, les armemens, etc. ; mais tout ce qui est immeuble par destination est excepté.

Quant aux vases sacrés, aux ornemens des églises, c'est une espèce de propriété publique dont le vainqueur peut s'emparer; mais les peuples de l'Europe professant tous, ou à peu-près, la même religion, respectent les églises et leurs dépendances; ils respectent aussi les propriétés purement municipales, et les établissemens de charité.

C'est par une extension abusive du droit de la guerre, que dans les dernières guerres on s'était emparé des statues, des tableaux, des manuscrits, et autres objets d'arts. Les alliés les ont repris en 1815, mais ils n'ont point dépouillé nos musées et nos monumens de leurs richesses.

Nous croyons avec *Grotius* qu'on acquiert par une guerre juste autant de choses qu'il en faut pour indemniser complètement des frais de la guerre; mais il n'est pas vrai que par le droit des gens on acquière le droit à la propriété entière des biens des sujets. On n'admet plus aujourd'hui le principe que la conquête engendre des droits. Il n'y a d'immuable, dans la pratique des nations, que les principes qui dérivent immédiatement du droit de la nature. C'est ce qu'a remarqué l'illustre Portalis, dans un réquisitoire fait devant

h.

le conseil des prises, en 1800 ; et ce qui fait l'excellence du livre de Vattel, c'est que toutes ses solutions sont fondées sur ce droit immuable, tandis que ses successeurs les appuient sur les dispositions générales des traités.

Grotius demande à qui sont dévolues les prises faites sur l'ennemi par des particuliers; et il décide qu'elles appartiennent aux particuliers, et non à l'Etat. Cette décision a encore été justement critiquée. La guerre ne peut se faire que d'autorité publique; nul ne peut exercer ce droit que par une délégation expresse ou tacite du souverain. C'est donc le souverain qui doit décider quelle est la portion qui doit appartenir à ceux qui sont commissionnés; et, par le fait, il ne manque jamais d'en réserver une partie.

Grotius ayant admis le principe de l'esclavage et toutes ses conséquences, accorde aux maîtres le droit de vie et de mort sur leurs esclaves. Il cherche à légitimer l'esclavage par le droit de conquête. Si les nations modernes ne réduisent plus en esclavage leurs prisonniers, c'est, dit Grotius, que la religion chrétienne le défend : ce motif est mauvais; c'est la loi de nature. La religion catholique n'est à cet égard que déclarative du droit; elle ne l'a pas créé; cela est si vrai que les Turcs entr'eux ne font plus d'esclaves à la guerre.

Plus loin (chap. 11 du liv. 3), il revient sur la question de savoir si on peut, dans une guerre juste, tuer les femmes, les enfans, les vieillards, en un mot tous ceux qui ne portent pas les armes : et il pense qu'on *doit* s'en abstenir. Pourquoi donc avoir accordé plus haut le droit de le faire? La guerre n'est légitime qu'autant qu'elle est réellement et purement défensive ; elle doit cesser aussitôt qu'il est possible ; elle doit être restreinte dans le cercle le plus étroit ; tout mal inutile est un crime, parce que la nécessité extrême de la défense peut seule autoriser les mesures violentes.

C'est dans ce cas que le droit des gens est utile, afin d'adoucir et de soumettre à des régles d'humanité, un droit terrible qui pourrait être exercé avec barbarie. C'est lui qui détermine ce qui est permis à la défense ou à l'agression.

Grotius, dans le reste du livre 3, ne faisant que donner des conseils, il est inutile de s'y arrêter. Ces conseils, depuis érigés en maximes, prouvent que son cœur valait mieux que son esprit, et que s'il a erré en droit, il écoutait la voix de l'humanité et de la raison. C'est surtout dans le dernier chapitre de son savant et volumineux écrit, qu'il a mérité cet éloge.

Du reste, et malgré les erreurs graves et nom-

breuses qu'on est en droit de lui reprocher, et qui viennent de ce qu'il n'avait pas étudié avec assez de soin les principes du droit naturel, et qu'il se laissait trop dominer par les autorités de tous genres qu'il puisait dans les auteurs anciens, son livre n'en est pas moins très-précieux. Grotius a véritablement créé la science du droit des gens, en la soumettant pour la première fois à une critique, sinon toujours heureuse, au moins souvent judicieuse, et en mettant ses lecteurs à portée de se former une opinion. Les bases une fois posées, ceux qui sont venus après lui n'ont pas eu de peine à faire mieux. Celui qui, sous ce rapport, a le plus avancé la science, est *Barbeyrac*, son traducteur et son commentateur, savant aussi exact que *Grotius*, et qui a rectifié une grande partie des erreurs de son maître.

Kluber fait trop d'honneur à *Grotius* en lui accordant un esprit philosophique, et de la profondeur d'esprit dans l'exposition du droit naturel; *Grotius* n'était qu'un savant, et un esprit assez médiocre.

Hobbes, philosophe anglais, a écrit sur la politique et sur le droit naturel, des ouvrages qui ont joui d'une grande célébrité.

Cet écrivain n'a pas dissimulé qu'il écrivait en haine des principes de la révolution d'Angleterre,

aussi est-il devenu précepteur du prince de Galles, et a-t-il été pensionné par lui après sa restauration en 1660.

Lié dans sa jeunesse avec Bacon, il embrassa, en 1637, la cause de la couronne avec chaleur; cette chaleur se convertit en une indignation violente contre les opinions démocratiques, et même en une aversion profonde pour toutes les idées libérales. C'était, dans toute la force du terme, un écrivain monarchique et religieux. La révolution d'Angleterre était presque autant religieuse que politique; Hobbes commença par publier la troisième partie de son traité du Citoyen, et il essaya de démontrer que les livres saints n'autorisaient pas les doctrines des puritains, ni même celles des presbytériens. Il n'osa distribuer cet ouvrage qu'à un petit nombre d'amis; et en 1640, ne se croyant plus en sûreté dans sa patrie, il se réfugia en France. C'est là, qu'à l'exemple de Grotius, il publia, en 1642, son Traité politique *de Cive*, divisé en trois parties, *libertas*, *imperium et religio*. Il ne pouvait manquer d'obtenir un grand succès, par la hardiesse de ses principes anti-libéraux, à la cour de Louis XIV.

En 1647, il publia son Traité sur la nature humaine et le corps politique.

Hobbes y jeta les fondemens du système qu'il développa bientôt dans son fameux *Leviathan*;

c'est sous ce titre qu'il désignait le pouvoir populaire.

Cet ouvrage le rendit suspect aux royalistes, et le roi lui-même lui fit sentir sa défaveur.

Hobbes, alarmé des préventions qu'il rencontrait dans son parti, avait cherché, par quelques maximes, sinon à s'attirer les bonnes grâces du parti républicain, du moins à en apaiser les inimitiés, afin de se ménager la possibilité du retour en Angleterre, qu'il exécuta en effet, sept ans avant la restauration, en 1653.

Ses maximes, après la restauration, parurent si dangereuses à la liberté, qu'un étudiant de l'université de Cambridge, qui entreprit de les soutenir dans une thèse publique, du vivant de *Hobbes*, fut chassé par un décret du corps académique, et sévèrement puni. Il n'en eût pas été de même sous le règne de Jacques II; ce philosophe eût été sans doute récompensé autrement; mais il mourut quelques années auparavant.

Dans sa carrière philosophique, il montra un orgueil intolérable; il portait, dans le domaine de l'opinion, le même despotisme et le même esprit de personnalité qu'il conseillait à la puissance civile, dans le domaine politique et religieux.

Hobbes avait communiqué à ses amis le manuscrit de son premier et de son plus important ouvra-

ge politique. Il avoue qu'il a trouvé de rigoureux censeurs.

« Les uns ont dit que je donnais une puissance » démesurée au magistrat, mais ce sont des gens » d'église ; les autres ont pris en mauvaise part » que j'ôtasse la liberté des consciences, mais ce » sont des sectaires. Quelques-uns ont trouvé à » redire de ce que j'exemptais les souverains des » lois civiles, mais ce sont des légistes et des » hommes de robe longue, à qui cela a semblé » de dure digestion. »

Toute la philosophie de Hobbes est employée à légitimer la force, à la diviniser même. La justice, n'est que la puissance; la loi, la volonté du plus fort; le devoir, l'obéissance du faible.

Les systèmes de Hobbes ont soulevé d'indignation, non-seulement les amis de la liberté, mais encore le clergé, les hommes religieux, les partisans des anciennes maximes, et tous les défenseurs éclairés des institutions monarchiques.

Machiavel avait servi le despotisme en lui donnant des conseils avec une odieuse habileté. Hobbes est bien autrement coupable.

« Je connais, a dit M. Royer-Collard, quelque » chose de plus odieux et de plus immoral qu'une » mauvaise action, c'est de vouloir légitimer ce » qui est contre le droit. »

Nous allons examiner et analyser les principes

de Hobbes dans son livre du Citoyen; il a procédé méthodiquement, en cherchant à établir quels sont les devoirs de l'homme, 1.° en tant qu'homme; 2.° en tant que citoyen; 3.° en tant que chrétien. Cette troisième partie était inutile, car les devoirs de l'homme et du citoyen comprennent tout: la religion n'est qu'un instrument, une sanction, utile sans doute, mais insuffisante pour établir des principes, parce que les religions sont arbitraires, et qu'elles n'enchaînent la conscience que de leurs adeptes.

Le droit vient de plus haut, en ce sens que tous les cultes sont d'institution humaine, et que le droit de la nature vient de Dieu, et qu'il est le même en tout et partout, parce qu'il dérive de la nature de l'homme.

Ecartons donc de la discussion toute la troisième partie du livre de Hobbes; il reste à examiner les deux premières, et à voir comment il établit les devoirs de l'homme et du citoyen, devoirs qui, comme il le dit lui-même, sont *la source du droit de la nature et du droit des gens, l'origine et la force de la justice.*

Son premier principe de sociabilité, c'est que les hommes, s'ils ne sont retenus par la crainte de la puissance publique, vivront en perpétuelle défiance; et comme chacun aura *le droit* d'em-

ployer ses forces en la poursuite de ses intérêts, il en aura nécessairement la volonté.

« Mais, dit notre philosophe, il s'ensuivra » donc que tous les hommes sont *méchans :* peut- » être faut-il l'avouer, quoique ce soit un peu » dur ; mais l'Ecriture le dit expressément. » Hobbes n'ose pourtant pas aller jusqu'à dire que cette méchanceté dérive d'une imperfection naturelle ; mais son système y conduit forcément.

Il établit comme second principe, qu'il pose avec bien moins de timidité que le premier, que la condition des hommes, hors de la société civile, n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous, et que durant cette guerre il y a un *droit général* de tous sur toutes choses.

C'est-à-dire qu'il prend le fait pour le droit; c'est comme s'il niait formellement que l'homme soit un être moral, ayant la notion du juste et de l'injuste, et comme s'il le ravalait à l'état de bête féroce.

Il ne se dissimule pas que cet état de nature n'est pas tolérable, et il en conclut que tous les hommes désirent, par une nécessité naturelle, se tirer de cet odieux et misérable état, dès qu'ils en reconnaissent la misère.

Ainsi Hobbes reconnaît le principe que l'homme est sociable; mais comme il a nié un principe antérieur qui est qu'il est un être moral, ayant des

droits aussi bien que des devoirs, il en conclut que le pacte social n'est pas une société, mais une véritable aliénation de son droit sur toutes choses.

En compensation de cette aliénation, il trouve la sécurité, bien qu'on n'aurait pas, dit-il, dans l'état de pure nature.

(Ch. 1.er, n.° 10.) Il prétend que dans l'état de nature, il est permis à chacun de faire tout ce que bon lui semble contre qui que ce soit, et que chacun peut être possesseur, se servir et jouir de tout ce qui lui plaît, d'où il suit que l'utilité est la règle du droit.

Ainsi Hobbes ne reconnaît point la maxime : *Neminem lædere, jus suum cuique tribuere.* Sa doctrine est celle des voleurs de grand chemin. Quand il dit que la guerre est l'état naturel de l'homme, il parle d'une société de brigands; ceux-ci ne restent unis qu'autant que leur intérêt les y porte.

Il en conclut encore que le plus fort a le droit de contraindre le plus faible à le servir et à lui donner des gages de son obéissance; en sorte que la toute-puissance possède essentiellement et immédiatement tout ce qui lui semble bon.

Comme *Hobbes* n'admet pas de pacte purement volontaire, il tient que l'engagement contracté par la violence envers un voleur ou un conquérant, est valide par lui-même, à moins que quelque loi civile ne le déclare nul. (Ch. 4, n.° 16.)

Toutefois, il convient que la convention de ne pas résister à celui qui va nous donner la mort est invalide, et que l'on n'est point obligé de s'accuser soi-même. D'où il conclut que le père n'est pas tenu de porter témoignage contre son fils, ni le fils contre son père, ni le mari contre sa femme; et cependant il avance que l'on peut être contraint par la torture à répondre devant le magistrat.

Au ch. 3, il établit comme seconde loi de nature, qu'il faut garder sa foi envers tous.

Il fait de la reconnaissance une troisième loi de nature ; il faut être souple et soumis, c'est sa quatrième loi ; la cinquième, est qu'il faut pardonner les injures ; la sixième est qu'il ne faut punir qu'en vue de l'avenir et pour l'exemple, et non par le vain désir de se venger ; la septième est qu'il ne faut outrager personne par paroles, ou par gestes ; la huitième, qu'il faut être en garde contre l'orgueil, et ne pas se croire supérieur aux autres. A cette occasion, Hobbes combat l'opinion d'Aristote, qui établit qu'il y a des hommes qui, par la nature, sont dignes de commander ; et d'autres qui ne sont propres qu'à obéir ; opinion contraire à la raison ; car il n'est personne, excepté les mineurs et les imbécilles, qui ne soit capable et qui ne soit en droit de se diriger elle-même.

N.° 14 du même chapitre, Hobbes, cet en-

nemi des droits de l'homme, reconnaît pourtant qu'il en a d'inaliénables, par exemple celui de la défense personnelle, la liberté, la jouissance de l'air, de l'eau et de toutes les autres commodités de la vie. Il ne faut que cette concession pour en déduire, par voie de conséquence forcée, la liberté politique.

Il pose comme une neuvième règle du droit naturel, l'égalité des droits.

La dixième loi de nature est la distribution impartiale de la justice.

La onzième loi est de jouir en commun de ce qui ne peut être divisé. La douzième loi, que ce qui ne peut être divisé soit donné au sort.

Il trouve une treizième loi dans le droit d'aînesse ou droit de primogéniture, qu'il fait dériver du sort et de la fortune.

La quatorzième loi est que les médiateurs de la paix doivent être inviolables. La quinzième, qu'il faut établir des arbitres, comme juges des différends. La seizième, que personne ne peut être juge en sa propre cause (et cependant plus haut il a soutenu que, dans l'état de nature, l'homme est nécessairement seul juge de ses intérêts, et par suite, de son droit). La dix-septième loi, que les arbitres soient hors de l'influence des parties; la dix-huitième, qu'il faut faire constater les faits par des témoins; la dix-neuvième, qu'on ne peut faire

aucun pacte avec un arbitre; la vingtième, qu'on ne doit pas s'enivrer.

Hobbes ne s'est pas dissimulé à lui-même l'arbitraire de ces principes, dont quelques-uns sont, il est vrai, du droit naturel; mais dont la plupart ne sont que des conséquences fort éloignées de principes bien plus élevés, qu'il n'a ni aperçus, ni établis.

N.° 27, il convient du reste de ce principe général, que les lois de la nature obligent par elles-mêmes, indépendamment de toute sanction pénale. Les lois de la nature, dit-il (n.° 29), sont immuables et éternelles; ce qu'elles ont une fois défendu ne peut jamais devenir licite, et ce qu'elles ont commandé ne peut jamais être défendu. La loi de nature est la même chose que la morale (n.° 31).

Dans sa deuxième partie, *Hobbes* traite de l'empire et de l'état civil.

Il commence par établir (ce qui est vrai), que les lois naturelles ne sont pas suffisantes pour l'entretien de la paix. Il définit l'*empire*, le droit de commander, en vertu de la cession que chaque particulier a fait de ses forces et de toute sa puissance au gouvernement, ce qui emporte la renonciation au droit de résister.

N.° 6, 7, 8 et suiv. du ch. 2, il cherche à établir la nécessité de réunir dans les mêmes mains,

le pouvoir du glaive; celui de faire la guerre, de rendre la justice souveraine, de faire des lois, de nommer les magistrats, d'examiner les doctrines enseignées dans l'Etat. Il veut que ce magistrat suprême ne soit jamais responsable, quelles que soient ses actions; il faut, selon sa doctrine, que ce magistrat ait un pouvoir absolu. Toutefois il convient qu'il y a des choses sur lesquelles l'obéissance n'est pas due : par exemple, si vous me commandez de me tuer; parce que je ne puis pas être présumé avoir contracté cet engagement. C'est pourtant un principe à Constantinople.

Il y a une infinité de cas, dit *Hobbes*, où l'on peut refuser d'obéir, sans contrevenir à la *puissance absolue*.

Mais c'est là un abus de mots; cette puissance est donc limitée, puisqu'elle ne peut exiger l'obéissance en toute chose. Dès-lors, il ne s'agit plus que de chercher et de fixer ces limites, c'est le but du pacte social; donc, le principe de *Hobbes*, que le pouvoir doit être absolu, est une erreur.

Ailleurs il établit comme un principe, que le prince ne peut pas être soumis aux lois de l'Etat, ce qui est en effet le caractère du pouvoir absolu. Mais comment peut-on supposer que l'homme ait été assez ennemi de lui-même pour consentir à l'établissement de ce pouvoir, et si ce pouvoir n'existe

qu'en vertu d'un pacte, comment ce pacte ne pourrait-il pas être révoqué?

N.° 16, il établit une maxime directement contraire à celle de Cicéron; il dit que les lois civiles seules qualifient le vol, le meurtre, l'adultère, quoiqu'il convienne d'ailleurs que ces crimes sont défendus par les lois de la nature; il fallait donc se contenter de dire que les lois civiles donnent une sanction, *sans laquelle les lois naturelles* ne seraient pas respectées.

N.° 20, il examine si le même pouvoir, qui a donné l'autorité suprême à un individu ou à une classe d'hommes, ne peut pas le révoquer; il convient de la vérité du principe de la révocation, mais il combat l'application qu'on en veut faire au gouvernement, parce que, suivant notre publiciste, il faudrait l'unanimité. Mais, pourquoi Hobbes a-t-il établi ailleurs, que la majorité devait toujours faire loi?

Maintenant il prétend que ce principe est faux, parce que ce n'est pas une chose naturelle que de faire prévaloir cette opinion sur celle des dissidens, et parce que, d'ailleurs, il y a eu une donation de droit, qui est irrévocable.

« Cela étant, je conclus, dit-il, que le surplus,
» quelque grand que soit le nombre des votans,
» s'il conspire contre le souverain, n'a pas le

» droit de lui ôter sa puissance, à moins que ce-
» lui-ci n'y donne son consentement. »

Alors la royauté ou la souveraineté ne serait plus une magistrature établie dans l'intérêt général; ce serait une propriété.

Hobbes reconnaît pourtant la légitimité de trois formes de gouvernement, le démocratique, l'aristocratique et le monarchique; mais il ne veut pas admettre que c'est une corruption de ces gouvernemens, de dégénérer en ochlocratie, oligarchie et despotisme. La raison qu'il en donne, c'est que le pouvoir absolu doit être le principe dominant dans chacun de ces Etats, en quelques mains qu'il se trouve partagé; il n'admet pas de gouvernemens limités, et il veut l'indivisibilité de la souveraineté, comme si les pouvoirs sociaux ne pouvaient pas être divisés. Il ne veut pas admettre de pacte à cet égard. Il déduit cependant la monarchie, de même que l'aristocratie, de la puissance du peuple, qui résigne son droit, c'est-à-dire l'autorité souveraine, à un seul homme; mais qui fait le plus, peut faire le moins. Si c'est un mandat, je suis bien le maître de le limiter; et cependant Hobbes prétend que le monarque n'est tenu à rien, parce qu'ayant aliéné sa puissance, le peuple n'est plus rien; c'est nier le premier principe du mandat, qui est que le mandat est essentiellement

révocable ; car il est fait, non dans l'intérêt du mandataire, mais dans celui du mandant.

Hobbes ayant sous les yeux l'exemple de monarchies électives ou non héréditaires, est bien obligé de convenir que ces gouvernemens sont limités ; mais, suivant lui, ce n'est pas là une royauté véritable (n.° 16 du ch. 7). Si, en nommant un roi à vie, le peuple n'a pas désigné d'avance une assemblée pour choisir le successeur, Hobbes prétend qu'il est permis à chacun de s'emparer de la domination, et que ce droit appartient au monarque plus qu'à tout autre, et qu'il peut lui-même nommer son successeur. Il ajoute que le monarque qui a permis d'assembler des Etats, peut violer cette promesse, parce que les particuliers n'ont pas la puissance de faire renaître le corps de la république. La rupture de l'assemblée primordiale est la mort du peuple, comme chez l'homme, dit-il, c'est mourir que d'entrer dans un aussi profond sommeil, qu'on ne s'en éveille jamais.

C'est apparemment pour éviter l'application de la doctrine de Hobbes, que les nations modernes ont eu le soin d'indiquer des assemblées annuelles, afin que le prince fût averti que le peuple ne dort pas.

« Si, dit Hobbes, n.° 17, un roi a promis à » ses sujets quelque chose qui limite sa puissance,

» cette promesse est nulle, encore qu'il l'ait con-
» firmée par serment. » Il est inutile de réfuter cette doctrine des parjures; si le prince peut violer ses sermens, pourquoi le peuple serait-il obligé de garder les siens ?

Après avoir parlé de la légitimité du pouvoir absolu du roi, Hobbes devait entretenir son lecteur de la légitimité de l'esclavage domestique ou hérile.

Il pense que le droit de conquête dérive du droit du plus fort : en laissant la vie à son ennemi, on a le droit de le rendre esclave et de lui tout commander, *excepté ce qui est contre les lois divines* (n.° 1er, ch. 8).

Mais tous les hommes ne sont-ils donc pas égaux aux yeux de la divinité, et celui qui cède au plus fort peut-il être présumé consentir réellement à devenir le jouet d'un autre homme son semblable ?

Toutefois il convient, n.° 4, que l'esclave qui est enchaîné a le droit de briser ses chaînes, de s'enfuir et même d'*égorger* son maître.

Il est si vrai, qu'en réduisant l'homme en esclavage, on viole sa nature et qu'on le ravale au rang de la bête, que Hobbes établit, n.° 10, que le droit sur les bêtes s'acquiert de la même façon que sur les hommes, c'est-à-dire par la force.

Hobbes a bien vu que la puissance paternelle

ne dérive pas de la génération ; car alors la mère aurait autant de pouvoir que le père, ce qui n'existe presque dans aucune législation civile, où le père est revêtu par la loi d'une magistrature domestique supérieure. Comment prouver, d'ailleurs, que ce que nous avons engendré nous appartient ?

Il part de ce principe, que l'enfant est sous la domination immédiate de celui qui le premier le tient en sa puissance ; c'est donc la mère qui, la première, a cette autorité. Il va jusqu'à dire qu'elle peut l'élever ou l'exposer sans en être responsable à personne ; ce qui est dire que la maternité n'impose aucuns devoirs envers l'enfant : maxime détestable qui justifierait l'avortement et l'infanticide.

Comme la mère, dans la société civile, est sujette de quelqu'un, il en conclut que son enfant est soumis comme elle au souverain.

Les enfans, dit Hobbes, ne sont pas moins sujets à ceux qui les nourrissent et les élèvent, que les esclaves à leurs maîtres, et les particuliers à l'Etat.

Le pouvoir du père ne résulte, suivant Hobbes, que du lien civil, et, en l'absence de ce lien, la mère seule aurait la puissance sur l'enfant. Principe immoral, qui au lieu de donner à l'enfant deux protecteurs, ne regarde la paternité que comme un accident, comme une jouissance purement physique qui n'engage à rien.

Du pouvoir maternel et paternel, qui résulte du droit d'occupation sur la personne de l'enfant, il en déduit la légitimité des royaumes patrimoniaux, bien qu'il convienne que souvent ils n'ont pas une autre origine que la violence.

Une fois la patrimonialité accordée, Hobbes ne voit plus de difficulté à ce que le monarque dispose de sa couronne par testament, ni même à ce qu'il vende son peuple de son vivant.

Comme il accorde le droit d'aînesse en matière de succession, il est clair que la couronne appartient ainsi à l'aîné. Hobbes, citoyen d'un pays où les femmes succèdent à la couronne, les exclut en principe, mais sans aller jusqu'à dire qu'on doive abandonner la coutume qui les appelle à la succession.

(Ch. 10, n.° 18.) Il ne craint pas d'avancer que la meilleure forme de gouvernement, est celle où les sujets sont le patrimoine du souverain, parce qu'alors le souverain est plus intéressé à veiller au salut de tous. Et c'est le même publiciste qui a dit, que toute société civile vient du consentement du peuple! mais quel peuple voudrait donc ainsi se donner en esclave à un seul homme et à toute sa postérité, sans stipuler aucune garantie?

Ch. 12, il fait une récapitulation à sa manière des maximes séditieuses.

C'est, dit-il, n.° 1.er, une opinion anarchique,

d'estimer « qu'il appartient à chacun de juger de » ce qui est bien ou de ce qui est mal. » Il n'y a de juste et d'injuste, d'honnête et de déshonnête, que ce qui est déclaré tel par la loi civile ou par les magistrats qui en sont les organes.

Quelle était donc ton erreur, ô Cicéron! de croire que les proscriptions du dictateur Sylla, qui autorisaient la mise à mort d'un citoyen romain sans jugement; que les décrets des trente tyrans à Athènes, n'étaient pas des lois! Ceux qui blâment la condamnation de Socrate, le meurtre de Cicéron, le jugement de Sidney et de Hampden, sont donc des séditieux?

Ceux qui croient que la Convention a commis un crime en condamnant Louis XVI, et que Napoléon s'est déshonoré par le meurtre du duc d'Enghien, sont des hommes coupables aux yeux de Hobbes.

C'est encore une opinion séditieuse, dit Hobbes (n.° 2), « d'estimer que les sujets peuvent » faillir en obéissant à leurs princes. »

C'est-à-dire que les hommes, en tant que sujets, abdiquent leur qualité d'êtres moraux, qu'ils perdent la notion du juste et de l'injuste, et qu'ils peuvent se rendre complices des plus grands attentats, sans en être responsables devant Dieu et devant les hommes.

C'est une troisième maxime séditieuse, dit

Hobbes, « qu'il est permis de tuer un tyran : » Ainsi Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque et Plutarque, sont des séditieux : notre Anglais seul a raison. Thrasybule en expulsant les trente tyrans; Dion en chassant Denys de Syracuse; Brutus en délivrant Rome de la tyrannie des Tarquins, étaient de mauvais citoyens. Ceux qui auraient détrôné et fait juger Cromwel, auraient été criminels?

Il faut distinguer, dit *Hobbes*, entre celui qui est assis sur le trône sans juste titre, et celui que Dieu vous a donné pour roi : vaine distinction. Le souverain légitime qui renverse la constitution de son pays, est-il donc moins un ennemi public que celui qui se proclame seul chef du pouvoir; d'un et d'autre côté, n'y a-t-il pas *usurpation* ?

Il n'y a qu'un cas où il ne soit pas permis de faire juger un roi, c'est lorsque ce magistrat suprême a été déclaré inviolable. Ce cas était celui de Louis XVI; sa condamnation fut un crime, parce que la responsabilité de ses actes ne tombait pas sur lui, et parce que ceux qui l'ont jugé n'avaient point le caractère de juges : ils étaient ses ennemis; tous devaient se récuser.

La quatrième maxime politique que Hobbes déclare séditieuse, c'est d'estimer « que ceux qui » ont la puissance suprême soient sujets aux lois. »

Si *Hobbes* écrivait aujourd'hui dans un État libre, il serait lui-même justement condamné, pour une maxime aussi perverse, aussi favorable aux tyrans.

Il en est de même de la cinquième maxime, que c'est une *opinion* séditieuse d'avancer que l'autorité souveraine peut être partagée ; car il n'est pas de gouvernement représentatif où ce partage n'ait lieu. La souveraineté réside dans la puissance législative ; donc partout où cette puissance est partagée, le prince n'est pas seul souverain ; il n'est que le représentant héréditaire de la nation.

Hobbes a osé avancer que c'est une maxime *séditieuse* de dire que chaque particulier a la propriété de son bien !

C'est-à-dire que le souverain, tel qu'il le conçoit, a la libre disposition des biens de tous ses sujets, sans indemnité. Il nie positivement que la propriété soit de droit naturel : nous avons déjà combattu cette erreur.

On pense bien que *Hobbes* n'aura pas manqué d'interpréter en faveur de son prince la maxime, que *le salut du peuple est la suprême loi*, quoiqu'elle soit toute populaire. A nos yeux cette maxime est fausse dans bien des cas. La suprême loi des sociétés comme des individus, c'est la justice ; nul n'a le droit de la violer. Le

prince, ou l'assemblée populaire qui abuse de la maxime que le salut du peuple est la suprême loi, pour confisquer les propriétés, ou pour attenter à la liberté et à la vie des citoyens, est un tyran.

Hobbes (n.° 7, ch. 13), avance comme une maxime certaine de la politique, que les *espions* sont nécessaires pour le salut du peuple. L'usage des espions ne prouve qu'une chose, la faiblesse des gouvernemens, et le défaut de patriotisme des citoyens; c'est le système des délateurs, qui fut en si grand crédit sous les empereurs de Rome.

Hobbes, sans trop oser l'avouer, veut des armées, de l'argent et des forteresses, moins contre les ennemis extérieurs, que pour empêcher les sujets de remuer; c'est-à-dire que la terreur ou la crainte est la base de son gouvernement.

Toutefois, il demande que les sujets soient instruits en la politique, afin qu'ils obéissent plus volontiers, connaissant bien les maximes monarchiques et religieuses. Notre philosophe publiciste s'est abusé; il y a deux siècles que son ouvrage est connu; il n'a pas fait de prosélytes. Pour accréditer ses maximes, il serait plus sûr de condamner le peuple à l'ignorance, et de l'empêcher de réfléchir; car jamais il ne se soumettra volontairement aux douceurs du pouvoir absolu.

Hobbes définit la loi (ch. 14, n.° 1.er), *une*

ordonnance du souverain, dont le commandement tient lieu de raison suffisante pour y obéir; ce qui implique qu'une loi peut être contraire au droit naturel : cette définition n'a pas fait fortune; il faut que la raison et la justice dominent partout. La définition d'Aristote, que la loi est l'expression de la volonté générale, est incontestablement meilleure, quoiqu'il puisse arriver quelquefois que cette volonté générale soit contraire au droit naturel.

Hobbes reconnaît deux sortes de lois divines; celles dites naturelles, qui sont gravées dans le cœur de tous les hommes, et les lois révélées, qui établissent certains dogmes ou certaines croyances; mais comment prouver la révélation? comment établir qu'on a eu des communications avec Dieu? en ce point il n'y a d'autre guide que la foi, c'est-à-dire, l'absence du raisonnement.

Quant à nous, nous ne craignons pas d'avancer qu'il n'y a de lois divines que celles que Dieu a gravées dans nos cœurs, et qui ont l'assentiment du genre humain.

Si les lois prétendues révélées (et il y en a de nombreux exemples) sont contraires à ces lois, elles sont fausses; si elles ne font qu'y ajouter, elles peuvent être innocentes et bienfaisantes, mais elles sont d'institution humaine.

Tous ceux qui ont prétendu avoir reçu des

révélations, autres que les autres hommes, sont des imposteurs plus ou moins habiles. S'ils n'ont trompé le peuple que pour son bien, comme Numa, Solon, Lycurgue, ce sont de grands hommes; s'ils ont perverti tout ou partie de la morale, ce sont des ennemis de Dieu et de l'humanité.

Les lois que *Hobbes* appelle lois sacrées, ne sont que des lois civiles comme les autres; elles tirent toute leur autorité du pouvoir qui les a établies, nullement de l'objet auquel elles s'appliquent.

Hobbes n'était pas un grand criminaliste. Il dit (n.° 8, ch. 14), qu'à toute loi civile il faut sous-entendre une sanction pénale, et que, si cette disposition n'est pas écrite, la peine est arbitraire. Il oublie que lui-même, a dit, chapitre précédent, n.° 16, que les peines arbitraires sont injustes, et, ch. 14, n.° 11, qu'il faut que chacun connaisse d'avance ce à quoi il est obligé.

C'est aujourd'hui un principe certain de toutes les législations criminelles, que tout fait qui n'est pas prévu par une loi spéciale, doit rester impuni.

Ce principe est poussé si loin, que la violation des lois naturelles, elle-même, n'entraîne aucun châtiment, quoique ces lois aient leur sanction dans la conscience de tous les hommes qui ne sont

pas dépravés. Dans ce cas, le coupable n'est puni que par le mépris de ses concitoyens.

Hobbes était si grand ami du despotisme, qu'en recommandant l'obéissance aux édits du prince, il en excepte les dispositions qui paraîtraient déroger à son autorité souveraine ; ce serait une trahison de la part des ministres.

Cette maxime n'est bonne que dans le Danemarck, où le roi, par un édit, a déclaré d'avance qu'il regardait comme nul tout ce qui pourrait tendre à diminuer son autorité.

Hobbes pense que les *athées* doivent être punis, non pas au nom de Dieu immédiatement, mais par le droit de la guerre, comme les géans le furent, selon la fable, lorsqu'ils voulurent escalader le ciel ; car ceux-là sont ennemis, dit-il, qui ne sont pas soumis à un même souverain.

Hobbes comprend au nombre des crimes de lèze-majesté, la violence envers les ministres du souverain, même les doutes exprimés sur sa puissance ; si par exemple on nie que le prince ait droit de faire la guerre, d'établir des impôts ; et il prétend fonder cette opinion sur la loi naturelle, comme si les pouvoirs du souverain n'étaient pas, d'après lui-même, du droit purement conventionnel. Il en tire la conséquence que les traîtres et les rebelles ne sont pas punis comme mauvais

citoyens par le droit de souveraineté, mais par le droit de la guerre.

Hobbes était précepteur du prince de Galles, on ne doit donc pas être surpris que son élève, Charles II, ait professé le dogme du pouvoir absolu. Ainsi *Hobbes*, qui a prétendu écrire contre les principes des révolutionnaires, n'est pas étranger lui-même à la révolution qui a précipité les Stuarts du trône d'Angleterre. Il y a des personnes qui n'ont de sensibilité que pour les malheurs des princes; ne faut-il pas qu'il y en ait qui soient sensibles aux malheurs des nations?

Dans un autre de ses écrits, *Hobbes* a pourtant professé des principes très-sains. Dans son Corps politique, ch. 4, n.os 12 et 13, il établit très-bien que les commandemens de la nature obligent la conscience, et par conséquent qu'on a raison de les ranger parmi les *lois*.

Mais au total, les principes de ce publiciste sont détestables, et les hommes qui servent aujourd'hui la cause du pouvoir absolu n'osent plus le citer, quoiqu'ils partent du même point, et que leur but soit le même. On retrouve le fond des opinions de Hobbes, dans les œuvres de MM. de *Maistre*, de *Bonald*, *Montlosier*, *Battur*, et autres écrivains de notre âge.

Puffendorf exploita avec un rare succès la

science du droit naturel et du droit des gens. Ses travaux en ce genre lui valurent, dans le temps où il écrivait, en 1676, une grande réputation, des postes importans, et enfin le titre de baron.

Il occupa la première chaire ouverte en Allemagne, pour l'enseignement du droit de la nature et des gens, et du droit public général.

Puffendorf, en adoptant l'identité du droit naturel des particuliers avec le droit des gens, nia avec raison l'existence formelle du droit positif. Selon lui, les usages des nations européennes formant la loi de guerre, et établissent l'inviolabilité des ministres publics, sont purement arbitraires, et les stipulations contenues dans les traités sont obligatoires, il est vrai, mais en grande partie temporaires ou transitoires. Il prétend enfin que la dénomination de droit ou loi ne convient nullement à une stipulation, et qu'elles appartiennent plutôt à l'histoire qu'au droit.

Cette opinion qu'on présente comme le résumé de la doctrine de *Puffendorf*, ne nous paraît pas pouvoir être contestée avec avantage. Le droit des gens positif peut être un supplément au droit naturel; mais comme il n'y a pas d'autre législateur universel que Dieu, il en résulte que les nations ne sont réellement engagées entr'elles que par les lois de la nature; les conventions ou l'usage ne

peuvent pas en créer d'autres, ni en abroger aucunes; donc ce qu'elles peuvent avoir d'obligatoire, n'a lieu qu'entre les parties contractantes, ou entre celles qui adhèrent tacitement.

Cela ne veut pas dire qu'on ne doive pas étudier le droit des gens positif, et qu'il n'y ait bien des usages louables qu'il faut maintenir et faire respecter pour le bien des nations, mais il n'en résulte pas un droit parfait et invariable.

Il faut toujours remonter au droit naturel, comme à la source; c'est la loi vivante et fondamentale. Le droit des gens n'en est plus que la partie exécutive et réglementaire.

Puffendorf, en traitant le droit des gens naturel d'une manière plus méthodique et plus étendue que *Grotius*, a donc fait faire des progrès à la science.

Il a fait une exposition des droits naturels, c'est-à-dire, des droits et des devoirs de l'homme, assez juste et assez complète.

En parlant de l'état du mariage, *Puffendorf* approuve le célibat dans l'individu qui a le don de continence, et qui croit, en évitant le mariage, rendre plus de service à l'Etat que s'il était marié, surtout s'il y a, sans lui, assez de gens pour qu'on n'ait pas à craindre que le pays se dépeuple.

Cette concession n'est pas suffisamment motivée; tout homme doit remplir le vœu de la nature

(l'intérêt de la société le commande), à moins que des infirmités ne l'en empêchent.

On ne conçoit pas de cas où le mariage puisse être un empêchement de rendre à la société les services qu'elle a droit d'exiger : si des lois commandent le célibat dans certaines professions, ce sont ces lois qui violent le droit naturel, et non celui qui contracte mariage.

Pufendorf croit que, par le droit naturel, la femme ne doit accorder l'usage de son corps à d'autre qu'à son époux, et il n'impose pas la même obligation à l'homme; il est pourtant certain que ce devoir est réciproque. Nous convenons que la polygamie paraît autorisée par le droit naturel, et qu'elle peut être sanctionnée par le droit civil ou politique ; mais la femme n'est obligée envers son mari qu'autant qu'il est lui-même propre aux fins du mariage, et qu'il remplit envers elle ce devoir. Le divorce est une institution nécessaire lorsqu'un des époux manque essentiellement au but du mariage; il est nécessaire aussi pour assurer la tranquillité de la femme, dans le cas où elle éprouverait, de la part de son mari, de mauvais traitemens qu'elle n'aurait pas pardonnés, et qui seraient évidemment la violation du contrat.

Pufendorf commet la même erreur que *Grotius*, sur le pouvoir marital. « Il est très-conve-

» nable, dit-il, que la condition de l'homme soit
» un peu plus avantageuse que celle de la femme.»
Et il en conclut que la femme, en se mariant, perd le droit qu'elle avait de voyager; qu'elle ne peut faire lit à part sans le consentement de son mari, et qu'elle le doit aider à mettre au monde des enfans et à les élever. « Seulement, ajoute-
» t-il, il n'est pas de l'essence du mariage que
» l'autorité du mari renferme le pouvoir de vie et
» de mort. »

Il veut l'esclavage et ses divers degrés : au lieu de découvrir un contrat de louage dans la domesticité, il y voit un pouvoir de supériorité qui donne le droit de châtier les valets; toutefois il ne veut pas que ce pouvoir s'étende jusqu'à les faire mourir.

Notre auteur discute fort au long sur les devoirs de l'homme, et sur la dignité de la nature humaine, et il ne rougit pas de professer la doctrine qu'on peut vendre sa liberté, et qu'il est licite de l'acquérir; il trouve aussi la source de l'esclavage personnel et politique dans le droit de la guerre; et ce servage, il l'étend sur toute la postérité.

Cependant, ailleurs, il reconnaît que le pouvoir social dérive d'une convention originaire et tacite; mais il suppose, contre l'évidence des

principes, qu'en entrant dans cette société l'homme renonce à tous les droits qu'il tient de la nature, il en conclut que le souverain peut ordonner tout ce qu'il lui plaît.

Pufendorf trouve que l'unité du pouvoir (c'est-à-dire le pouvoir absolu), est le caractère distinctif de tout gouvernement régulier; cependant il n'ose pas condamner formellement les républiques et les gouvernemens aristocratiques.

Parmi les défauts des gouvernemens, il ne compte pas la violation des lois naturelles. Il admet comme vérité incontestable, que le souverain n'est tenu de rendre compte à personne, ici-bas, de sa conduite, et qu'il est au-dessus de toute loi humaine et civile; il admet des royaumes patrimoniaux, « ils s'établissent, dit-» il, par la conquête, ou lorsque le roi s'est ac-» quis un peuple » (apparemment par la ruse).

Et cependant c'est le même publiciste qui professe : « que tout gouvernement légitime est » fondé *sur le consentement des sujets.* »

Mais quels sont donc les sujets qui voudront confier un pouvoir absolu à un homme!

En admettant ces royaumes patrimoniaux, il semblerait du moins que le monarque devrait nourrir ses sujets; car il n'est pas possible de supposer aucune aliénation de droits sans cette condi-

tion, et cependant *Pufendorf* décide que le souverain n'est pas obligé de remplir ce devoir.

Dans son grand ouvrage, le même auteur examine l'origine de la propriété (liv. 4, ch. 4), et il prétend qu'elle vient des conventions humaines, expresses ou tacites, et non de la loi naturelle. Barbeyrac remarque avec raison, que la propriété dérive toute entière de la prise de possession : si cette occupation a été faite sans léser le droit de personne, et si le sol a été mis en culture par le premier occupant, il n'y a aucun doute que celui-là n'en soit légitime propriétaire ; car la loi de nature nous recommande de ne faire tort à personne, et nous n'avons aucun droit acquis sur des fruits, à la production desquels nous n'avons en rien contribué.

La communauté négative n'est vraie qu'autant qu'il n'y a pas encore eu d'occupation réelle, de mise en culture ; car Dieu nous a donné un droit égal aux biens de la terre ; c'est l'opinion de Cicéron (De Offic., l. 7). Toutes les difficultés sur la jouissance de l'air, de la lumière, des eaux, ont leur solution dans le point de savoir si ces objets sont ou non susceptibles d'occupation réelle et permanente. Ainsi la propriété des eaux de la mer n'existe pas ; celle des eaux pluviales, n'est qu'imparfaite ; celle des fontaines ou étangs, est parfaite.

Ces notions simples ont échappé à *Pufendorf*, qui croit qu'on peut avoir le domaine de la mer, en l'occupant par des navires ; cependant, à l'égard du vaste Océan, il se trouve obligé d'apporter des modifications à son principe.

Notre auteur établit la propriété des côtes sur des raisonnemens plus solides ; mais il connaît si peu sa matière, qu'il n'ose pas décider jusqu'où s'étend cette propriété. La solution est pourtant facile. On possède les côtes d'un pays jusqu'à la portée du canon ; car, par là, on en est en quelque sorte saisi, et on peut faire respecter sa propriété.

Les livres VII et VIII sont consacrés au droit politique et au droit des gens. *Pufendorf* ne croit pas que l'homme, quoique sociable (animal politique, suivant *Aristote*), soit porté à former des sociétés civiles, et il s'en réfère à ce que *Hobbes* dit à cet égard. Il attribue la formation des sociétés à la crainte : sans doute les impressions de la loi naturelle ne suffiraient pas pour entretenir la paix parmi les hommes ; les passions égarent la raison, et c'est pour cela qu'il est utile de remettre la décision de toutes les querelles entre particuliers à des tiers. C'est là l'origine de la puissance publique ; elle n'a pas d'autre fondement, de l'aveu de *Pufendorf*, que le consentement des individus ; c'est de cette union de volontés et de

forces que résulte le corps politique, que l'on appelle un état.

La soumission des volontés, dit le même écrivain, ne détruit pas dans les sujets la liberté naturelle, en sorte qu'ils ne puissent reprendre de fait ce qu'ils ont une fois donné, et refuser l'obéissance qu'ils ont promise. Cet engagement est tout de raison, mais le souverain a toujours droit de contraindre les dissidens à la soumission. Chacun n'est tenu d'entrer dans la société, qu'autant qu'il s'accommode de la forme du gouvernement; le consentement unanime des autres ne lui impose aucune obligation, c'est notre auteur qui le dit; et il en résulte qu'on a le droit d'émigrer, pourvu que cette émigration ne soit pas une désertion véritable, dans le moment du danger. Pufendorf combat la légitimité du pouvoir absolu, adoptée si naïvement par Hobbes, comme également fausse et dangereuse. Il se demande si, lorsque le souverain abuse de son pouvoir, ses mauvaises actions doivent être imputées à l'Etat, et il répond affirmativement, quant à la responsabilité extérieure; mais les particuliers n'en sont pas responsables moralement.

Le souverain s'appelle monarque, ou sénat, ou peuple, selon que le gouvernement est entre les mains d'une ou de plusieurs personnes. Il appelle factieux ceux qui, sans le consentement du sou-

verain, agissent contre le but des sociétés civiles. Cette définition s'applique aussi bien à ceux qui abusent de l'autorité qui leur est confiée, pour renverser la constitution de l'Etat, qu'à ceux qui s'insurgent pour renverser un gouvernement établi; car le but de la société civile est le bonheur du peuple, et tout gouvernement qui n'accomplit pas ce devoir, peut et doit être réformé.

Pufendorf concilie fort bien le droit divin avec le pacte social : « Encore que la souveraineté, dit-il, résulte immédiatement des conventions humaines, cela n'empêche pas que, pour la rendre plus sacrée et plus inviolable, on ne fasse intervenir un principe plus relevé, qui est le droit divin (liv. 7, ch. 3, §. 2). » Ainsi entendu, le droit divin n'est autre chose qu'une cérémonie religieuse, et l'on ne peut nier que tout gouvernement qui est établi sur les lois naturelles émanées de Dieu, n'ait tous les caractères de la légitimité divine et humaine; car Dieu a déclaré ici-bas sa volonté, uniquement par les lumières de la raison. *Pufendorf* pense que la guerre ne peut pas produire de gouvernement légitime, s'il n'intervient une convention, par laquelle les vaincus reconnaissent le vainqueur pour leur magistrat.

Le pouvoir souverain n'appartient en propre à personne, qu'avec le consentement du peuple; c'est ce consentement qui en fait la force et la

légitimité ; la souveraineté n'est pas simple et indivisible, comme le dit Grotius. *Pufendorf* la divise en parties potentielles ; le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif. La vérité est, dit Barbeyrac, que la souveraineté renferme un assemblage de divers droits ou pouvoirs distincts, conférés pour une même fin, c'est-à-dire pour le bien de la société ; mais rien n'empêche qu'ils ne soient entièrement séparés l'un de l'autre, ou distribués à diverses personnes.

Pufendorf pense, contre l'opinion de Hobbes, que le souverain ne peut pas légitimement vouloir autre chose, que ce qui, d'après la droite raison, est conforme aux droits de l'Etat. Quant à la liberté des opinions, notre publiciste convient qu'elles sont naturellement libres, et qu'il est au-dessus des forces humaines de ramener tous les jugemens à une harmonie parfaite ; mais il ne veut pas qu'on enseigne publiquement d'autres doctrines que celles approuvées par le souverain ; et cependant il convient que nulle opinion véritable n'est contraire à la paix, et que toutes celles qui sont contraires à la paix doivent être regardées comme fausses. Barbeyrac s'élève contre ces princes, qui, d'eux-mêmes ou à l'instigation de leurs courtisans, s'érigent en inquisiteurs à l'égard des opinions les plus indifférentes.

Pufendorf n'examine pas jusqu'où peut s'éten-

dre le pouvoir des souverains, en matière de religion : cette réserve est indigne d'un publiciste, qui ne doit reculer devant aucune question.

En parcourant les diverses formes des gouvernemens, notre auteur trouve que la démocratie est la plus ancienne. En parlant de la monarchie, il repousse l'opinion d'un auteur qui avait soutenu l'inconciliabilité de ce gouvernement avec la nature du pacte social, parce qu'on ne peut concevoir des individus assez stupides pour conférer le pouvoir suprême à un seul homme et à ses descendans à perpétuité. L'opinion de cet auteur nous paraît vraie, appliquée aux monarchies despotiques ; elle est fausse à l'égard d'un état, où le pouvoir du monarque est limité par la loi, de manière qu'il ne puisse renverser la constitution.

Pufendorf pense que le souverain n'est tenu de rendre compte à personne, et qu'il est inviolable ; qu'il est au-dessus des lois humaines. Pour résoudre cette difficulté, il faut distinguer entre la souveraineté réelle et la souveraineté personnelle : le prince n'étant que le représentant de la souveraineté, peut être, par une disposition expresse, déclaré inviolable ; mais alors il ne peut rien faire dans l'état, qu'avec le concours de ses ministres, et ce sont ces derniers qui répondent, devant la nation, des fautes du monarque ; car à tout attentat, il faut une réparation.

Du reste, *Pufendorf* admet le pouvoir absolu, en ce sens que le prince peut disposer à son gré des pouvoirs sociaux ; mais il convient qu'il est sage de définir et de limiter le pouvoir du prince, pour éviter les abus. Les conditions apposées à l'exercice de cette autorité sont obligatoires ; mais il abandonne aussitôt son principe, en disant, que si le monarque viole sa parole royale, les sujets ne sont pas en droit de lui refuser obéissance, parce qu'il peut invoquer le prétexte du salut public. Mais dans ce cas, il est évident, qu'il n'existe plus, entre le monarque et les sujets, d'autre lien que la force. Pour éviter cet inconvénient, *Pufendorf* propose que le peuple établisse une assemblée, sans laquelle le roi ne puisse créer de lois générales; mais le même prince ne peut-il pas corrompre ou dissoudre cette assemblée? quel sera le remède?

La légitimité des royaumes patrimoniaux, dérive, suivant notre publiciste, du droit de conquête; mais lui-même a dit plus haut que la conquête ne produit aucuns droits s'il n'intervient de convention valable. Or, comment supposer qu'un peuple tout entier ait consenti à se rendre la propre chose du conquérant ! Il n'y a pas de différence, à cet égard, entre la conquête qui est la suite d'une guerre juste, et celle qui résulte d'une guerre injuste : la force ne peut pas sup-

pléer au consentement, et le vaincu peut toujours attaquer son vainqueur, si ce dernier s'est affaibli. *Pufendorf* reconnaît que les habitans d'une ville ou d'un pays peuvent déposer leur souverain et s'ériger en république; ils deviennent indépendans, à l'égard des puissances étrangères, aussitôt que le prince a mis bas les armes, ou qu'il a traité avec eux; il en est de même si le monarque a été détrôné dans un cas prévu par la loi de l'Etat.

Notre auteur examine quels sont les devoirs des sujets, quand le prince oublie les siens et commet des injustices et des violences. Il pense, et nous croyons avec lui, que l'on doit supporter ces traitemens tant qu'ils sont supportables; mais, dit notre auteur (liv. 7, ch. 8, § 5), s'il nous commande des choses contraires à la volonté de Dieu, on n'est pas tenu d'obéir.

Pufendorf croit cependant qu'on peut, sans se rendre coupable, exécuter par ses ordres des actions contraires au droit naturel; nous ne le pensons pas : tout le monde sent les inspirations de la conscience, et s'il y a du danger à courir par la résistance, il vaut mieux s'armer contre le tyran qui commande, que se rendre son complice.

Mais, dit notre auteur, s'il n'y a pas moyen

d'éviter l'exécution des ordres, il faut se résoudre à mourir plutôt que d'attenter à la vie du prince. Nous ne sommes pas de cet avis : d'abord personne ne doit le sacrifice de sa vie à un homme, quel que soit son rang, qui se déclare l'ennemi de l'humanité; ensuite, en sacrifiant sa propre vie, on déserte la cause de la patrie, et on oublie le premier des devoirs, qui est de secourir ses semblables et d'empêcher le mal. *Pufendorf* pense que chacun stipule pour soi-même; mais j'aime mieux la maxime de Cicéron, que dans les crises de l'Etat chacun devient *magistrat*, comme Brutus, ou cette loi grecque qui punissait ceux qui restaient neutres dans les dissensions civiles. Tous les citoyens sont solidaires; tous sont également intéressés au bien du pays et à l'exécution des lois. Le prince qui s'en déclare l'ennemi peut donc être poursuivi, jugé et puni, à moins qu'il n'y ait une loi d'inviolabilité, parce qu'alors la responsabilité matérielle ne tombe que sur les ministres. Si le prince est pervers, on ne peut légitimement lui retirer que le pouvoir, en le considérant comme démissionnaire : c'est l'opinion de *Pufendorf* (liv. 7, ch. 8, § 6.)

Il reconnait la légitimité du pouvoir d'un usurpateur, dès qu'il règne en bon souverain; et il

invoque, à ce sujet, le statut de Henri VII, sur l'obéissance au gouvernement de fait. Le souverain de droit, ne peut réclamer la soumission qu'autant qu'il peut protéger ses sujets. *Pufendorf* ne voit guère de cas où un particulier puisse légitimement s'opposer à l'usurpateur de la couronne, une fois reconnu. En pareil cas, la possession est un titre suffisant de reconnaissance pour les puissances étrangères, et elle doit l'être pour les régnicoles, lorsque le pays a fait sa soumission. S'ils ne partagent pas l'avis de leurs compatriotes, il ne leur reste plus, pour être fidèles à leur prince, qu'à émigrer.

Dans le livre 8, *Pufendorf* soutient avec raison contre *Hobbes*, que les lois civiles ne doivent rien contenir de contraire au droit naturel; et il s'appuie sur ce qu'il n'y a rien, dans les lois naturelles, qui puisse être contraire au but et à la constitution civile des sociétés. « Il n'y a, » dit-il, que des princes insensés ou pervers qui » soient capables d'établir des lois contraires au » droit naturel. »

Notre auteur est obligé de reconnaître encore qu'il est des ordres auxquels on ne peut obéir sans se déshonorer, et qu'il vaut mieux mourir que de les exécuter. Mourir, dans ce cas, est un acte de lâcheté, ou au moins de faiblesse.

Tout homme qui sent l'injustice d'une action, doit refuser d'y prendre part. On ne peut pas entendre le pacte social en ce sens, qu'un être moral se soit soumis, envers le magistrat civil, à imposer silence à la voix de sa conscience, et à devenir un Seïde politique.

Pufendorf n'est pas de l'opinion de Grotius sur la conduite que doit tenir un citoyen quand la guerre est injuste: il croit qu'on doit toujours obéir, parce que, dans une question de ce genre, le prince et son conseil peuvent seuls juger de la vérité des griefs, et de la légitimité des motifs de guerre. Pour nous, il nous semble que si l'on ne publie pas de manifeste, ou si le manifeste n'établit aucune cause légitime de guerre, les citoyens sont moralement tenus de recourir à tous les moyens avoués par la justice, pour refuser d'y prendre part; car le sang innocent qui doit couler, retomberait sur leurs têtes.

Pufendorf explique très-bien une difficulté qui s'élève, dans le cas où des prisonniers ont été relâchés, sur leur parole de ne pas servir pendant un temps déterminé. Cet engagement est obligatoire relativement à une guerre offensive, mais personne ne doit le consentir ni l'exiger dans une guerre purement défensive; car le premier devoir d'un citoyen est de défendre sa patrie, et il ne

peut jamais se décharger de cette obligation. L'engagement qu'il contracte à cet égard est donc nul, et si, étant forcé de combattre de nouveau, il tombe prisonnier une seconde fois, il ne doit pas être passé par les armes.

Pufendorf adopte l'avis de *Grotius*, dans le cas où une puissance étrangère exige qu'on lui livre des citoyens innocens en réparation d'un grief réel ou imaginaire. Nous ne répéterons pas ici la réponse que nous avons faite à ce sujet; mais nous regrettons que des publicistes aussi distingués oublient si vite les premiers principes du pacte social. Si l'Etat ne remplit pas envers les sujets le devoir de protection dont il est tenu, ceux-ci ne lui doivent plus rien; l'Etat est dissous.

On a si bien senti, dans la pratique du droit des gens, l'injustice de cette mesure, qu'on a renoncé aux otages.

Il en est à-peu-près de ce cas, comme de celui d'une émeute, que l'on était dans l'usage de réprimer en décimant les soldats; cette mesure est atroce, digne des peuples barbares. Si vous ne pouvez trouver les coupables, reconnaissez votre impuissance, et renvoyez tous les hommes comme innocens. Mais, direz-vous, tous sont coupables; cela ne peut pas être: dans un corps, c'est la majorité qui fait loi: il n'y a donc que la ma-

jorité de coupable. Cependant Pufendorf est d'une opinion contraire; mais les lois actuelles du monde civilisé repoussent sa doctrine.

Notre auteur pense qu'il est des cas où le prince est propriétaire des biens de ses sujets, et il se fonde sur ce qu'il y a des souverains qui se sont fait à eux-mêmes des sujets, et qui, par conséquent, sont, de droit, saisis de tout le territoire de l'Etat.

En fait, nous ne croyons pas que cela soit arrivé ainsi dans aucun pays du monde. *Robinson* lui-même n'était pas propriétaire de toute son île, parce qu'en droit naturel, on n'acquiert de droit exclusif que sur le terrein qu'on met en culture, et qu'on possède réellement.

Il est encore des princes qui croient devenir propriétaires de contrées en partie désertes, même au préjudice des indigènes, par la simple formalité d'une prise de possession, sans occupation réelle; mais ces prétentions ne sauraient se soutenir que par la force des armes, et on sait que la force n'engendre pas le droit.

Un roi, en tant que souverain, n'est que magistrat; il ne possède pas un pouce du terrein occupé par ses sujets, et s'il dispose d'une partie de leur revenu, ce ne peut être qu'en vertu d'un consentement formel, ou par suite d'une réserve domaniale que la nation aurait faite.

Nous ne croyons pas, avec Pufendorf, que le souverain ait droit d'interdire, par des lois somptuaires, l'usage de divers produits de la terre ou de l'industrie. Si le pays est appauvri par les jouissances du luxe, on ne peut que prohiber les importations et les exportations. Les lois contre le jeu, contre la prodigalité, contre l'oisiveté et le vagabondage, sont fondées sur d'autres principes.

La loi qui défendait à Rome de posséder plus de cinq cents arpens de terre, et plus de cent pièces de gros bétail, était contraire au droit naturel ; elle attaquait le droit de propriété dans sa base. Sans doute il est d'une bonne politique d'empêcher l'accumulation des richesses dans un petit nombre de mains, *latifundia perdidere Italiam* ; mais c'est par des impôts, par l'abolition des priviléges, du droit d'aînesse et autres, qu'il faut y remédier. Aucun législateur n'a le droit d'empêcher un particulier, qui, par son industrie, a réuni des capitaux, d'acheter et de vendre. L'expropriation pour cause d'utilité publique ne peut jamais se faire que sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Les confiscations sont une source effroyable d'injustices : on ne peut pas venger sur la propriété d'un homme, le délit dont il s'est rendu coupable.

Pufendorf demande si l'Etat doit rembourser aux citoyens les pertes de guerre, et il se prononce pour la négative, sous prétexte qu'il n'existe pas de fait direct, par lequel le public ait causé du dommage à un ou plusieurs citoyens. Je suis plutôt de l'avis de cette loi française, malheureusement restée sans exécution, que la nation doit indemniser tout citoyen des pertes que la guerre lui occasionne; car tous les citoyens sont solidaires pour la défense, et les charges de l'Etat doivent être reparties également.

C'est le droit d'exproprier pour cause d'utilité publique, que *Pufendorf*, et ses contemporains, appellent si mal à propos le domaine éminent du souverain. Il n'y a aucune idée de propriété dans ce droit, puisqu'il ne peut s'exercer qu'à la charge d'une indemnité; il est fondé sur ce raisonnement que les citoyens qui doivent le sacrifice de leur vie pour la défense de l'Etat, lui doivent, à plus forte raison, la disposition momentanée de leur propriété, si la nécessité le requiert.

Notre auteur convient que les rois (ceux qui ne sont pas *patrimoniaux*) n'ont pas le droit d'aliéner tout ou partie des Etats qu'ils gouvernent, sans le consentement de la nation, et il cite des exemples de la résistance que ces sortes de cessions ont occasionnée. Cependant, il admet l'exception de la

nécessité ; mais il ne veut pas que jamais prince fasse violence à ses sujets pour les contraindre ; il doit se contenter de retirer ses troupes, en laissant au pays cédé le soin de délibérer lui-même sur la question de savoir s'il doit se soumettre ou résister au prince étranger. En effet, c'est le consentement seul qui peut légitimer ce changement.

Il résulte du principe admis par notre auteur, qu'un prince ne peut pas, sans le consentement de la nation, se rendre feudataire d'une puissance étrangère, ni aliéner les droits de la souveraineté. Les Anglais ont regardé comme nul, l'acte par lequel le méprisable Jean-Sans-Terre se rendit le vassal du pape.

Pufendorf distingue deux sortes de guerres, les unes *offensives*, et les autres *défensives* ; mais puisque la paix est l'état naturel des sociétés humaines, et puisque l'on ne peut légitimement faire la guerre que pour se défendre ; il en résulte qu'il ne peut y avoir de guerres justes que celles qui sont réellement *défensives* ; c'est ce qu'a déclaré l'assemblée française en 1792. Ce n'est pas à dire que l'on ne peut pas porter le théâtre de la guerre sur le territoire ennemi ; mais la guerre ne cesse pas, dans ce cas, d'être *défensive*.

Pour qu'une guerre soit légitime, il faut en effet deux conditions : la première, qu'il y ait eu

lésion réelle des droits d'un Etat, et la seconde, *refus de satisfaction*.

Il ne serait pas difficile d'accumuler ici des exemples de guerres injustes (presque toutes celles qu'on appelle *offensives* sont de ce nombre); nous ne pouvons nous empêcher de signaler comme telle l'invasion de l'Espagne, en 1808, fondée sur un système d'intervention, ayant pour objet apparent l'intérêt de la religion, et de la nation espagnole, mais ayant pour but réel, la conquête de l'Espagne et de changer la forme de son gouvernement.

Cette invasion a causé la perte de l'ambitieux qui avait si ouvertement violé le droit des gens.

Pufendorf combat avec raison, comme trop absolu, ce principe de *Grotius*, que l'on n'est pas obligé d'assister un allié quand il y a trop de dangers à le faire; car ce serait manquer à un engagement sacré, et il serait inutile de contracter des alliances. Mais le principe de l'alliance la plus étroite ne va pas jusqu'à épouser toutes les querelles bonnes ou mauvaises auxquelles notre allié peut prendre part. Nul n'est présumé s'engager que pour une juste cause; on peut légitimement refuser son contingent, s'il s'agit d'envahir un pays étranger, ou d'épouser une querelle étrangère. C'est ainsi que l'Angleterre a justement interprété ses

obligations envers le Portugal, dans la guerre de 1823, entre l'Espagne et la France. A proprement parler, il ne peut pas plus y avoir d'alliances *offensives* que de guerres *offensives*. Tout recours à la force des armes ne doit avoir pour objet que la défense de soi-même ou de son allié injustement attaqué. Ce n'est pas ainsi, c'est presque toujours par d'autres intérêts que les cabinets se décident : mais nous écrivons sur le droit, et non sur cette prétendue science qu'on appelle la *politique*.

Pufendorf examine comme *Grotius*, mais avec moins de détail, ce qui est permis aux puissances belligérantes par le droit de la guerre. Est-il permis de faire assassiner un ennemi, ou de mettre sa tête à prix? Oui, dit *Pufendorf*, s'il s'agit d'un chef de corsaires ou de brigands, ou d'un chef de rébellion; parce que ces gens-là n'ont pas le caractère de princes légitimes. Si le principe est vrai, on conviendra, du moins, que c'est l'œuvre des lâches, et qu'il donne droit d'user de représailles. Nous avons déjà traité de cette question en parlant de Napoléon revenant de l'île d'Elbe.

Pufendorf pense encore que la corruption est permise, et qu'on peut attaquer par le charmé de l'or, ceux qu'on ne peut vaincre par la force des armes. On le peut sans doute; mais les princes

qui adoptent cette politique se déshonorent aux yeux de leurs contemporains ; et c'est ce qui arrive à tous ceux qui se servent de moyens réprouvés par la morale universelle. Si ces moyens étaient légitimes, il serait donc permis à un général démagogue d'appeler les sujets des Etats monarchiques à l'insurrection et au massacre des rois, de la noblesse et du clergé, et de toutes les classes privilégiées !

Notre auteur dit que par une guerre juste on n'acquiert, sur le pays ennemi, que l'équivalent des pertes que cet ennemi nous a fait subir. Ce principe est vrai, et il en résulte que le droit de conquête n'existe pas, et qu'il ne peut pas y avoir de pays conquis, ni de royaumes patrimoniaux.

Grotius soutient que toutes les conventions qu'on fait avec un ennemi, doivent être gardées avec une fidélité inviolable : cela est de toute vérité, s'il y a liberté de la part de celui qui a contracté, et si le vainqueur a usé modérément de la victoire ; cela n'est pas, si les conditions imposées par le vainqueur sont toutes au détriment de la nation qui subit le joug, sans compensation, autre que celle de la vie ; c'est un contrat léonin. Mais objectera-t-on, le vaincu dira toujours qu'il n'a cédé qu'à la force : l'histoire et les contemporains jugeront des griefs respectifs. Il est, dans les

choses humaines, une foule de cas où l'*on* est obligé d'en appeler à ce tribunal, impartial parce qu'il est désintéressé.

Une question fort célèbre, agitée par les publicistes, est celle de savoir si un prince est obligé d'observer les conventions qu'il a faites avec des sujets rebelles. *Pufendorf* pense que ce traité a force de charte ou de loi fondamentale, dans les monarchies surtout (liv. 8, ch. 8, § 2). Cette décision dont notre auteur ne donne pas le véritable motif, repose sur ce que le prince n'est pas propriétaire du pouvoir; il n'est qu'un mandataire, et dès que la nation apporte de nouvelles modifications à son mandat, il est évident qu'il est obligé de les subir. Il n'est donc pas vrai, comme le dit *Pufendorf*, que du *moment que les sujets ont violé les engagemens où ils étaient envers leur souverain, ils n'aient plus de protection ni de ressources à espérer.* Cette proposition destructive de la première, est fausse : les sujets n'ont à remplir, envers leur souverain, d'autres engagemens que ceux qui résultent de la constitution du pays; mais comme toute nation a le droit de changer sa constitution, et que c'est la constitution qui définit les droits, ou plutôt les fonctions et les devoirs du prince, il en résulte qu'ils doivent se reposer sur la justice de leur

cause, si le prince est assez insensé pour en appeler à la force des armes.

Pufendorf demande encore si lorsqu'un roi, avec qui on a traité, est chassé par ses sujets, le traité reste obligatoire entre les nations, et si l'on est obligé de secourir le prince contre ses sujets révoltés? La première question ne fait pas aujourd'hui difficulté; les traités faits avec un usurpateur conservent toute leur autorité de nation à nation (liv. 8, ch. 12, §. 3), lorsqu'ils ont été faits de bonne foi et dans l'intérêt de l'Etat, et qu'ils ne portent pas les caractères de la collusion. La deuxième question, quoique résolue affirmativement par *Grotius*, paraît épineuse à *Pufendorf*, qui pense, qu'à moins d'une clause formelle de garantie, on n'est pas tenu de secourir le monarque détrôné; mais une clause pareille insérée dans un traité, ne serait-elle pas nulle, en ce qu'elle supposerait contre les principes, que les peuples sont la propriété des maisons régnantes, et que les chefs de ces maisons peuvent impunément violer tous leurs devoirs? Il en est de ces cas comme des alliances *offensives*.

Pufendorf n'hésite pas à reconnaître (liv. 8, ch. 11, §. 1.er) qu'on ne laisse pas d'être citoyen de l'Etat, quoique le monarque ait abandonné son royaume. Ainsi donc, là où est le sol,

là est la patrie. Lorsqu'un homme se retire ou abdiqué, un Etat n'est pas dissous; un bon citoyen n'est pas délié de ses engagemens envers l'Etat.

Ce principe a été appliqué en Angleterre après l'expulsion de Jacques II, et en France après le bannissement momentané des Bourbons.

Mais s'il est fait quelque grande injustice au monarque, ou si les changemens introduits dans la constitution blessent la conscience de quelques citoyens, ils ont incontestablement le droit de suivre leur prince ou d'émigrer, mais sous deux conditions. La première, qu'ils ne prendront jamais les armes contre leur patrie primitive, parce qu'elle est leur mère; et la seconde, que cette émigration ne sera pas faite dans un temps inopportun, de manière à pouvoir être réellement qualifiée *désertion*. Car c'est un principe, en matière de société, qu'on ne peut pas rompre le contrat de manière à ruiner ses associés. Le droit d'émigrer est consacré par les traités, dans le cas où un pays passe sous une domination étrangère.

Du reste, les lois qui limitent, en quelque pays que ce soit, le droit de sortir et d'exporter sa fortune, sont des institutions tyranniques contraires au droit naturel, et il est permis de s'y dérober par la ruse, en échappant aux lois de douane, ou en faisant passer ses propriétés sous le *nom* d'autrui.

Les publicistes examinent la question de savoir si l'Etat peut expulser de son sein un certain nombre de citoyens, alors qu'ils ne sont convaincus d'aucun crime. *Pufendorf* pense avec Cicéron (1), que l'Etat ne peut ainsi bannir des citoyens sans violer le pacte social; quelle place néanmoins les *proscriptions* n'occupent-elles pas dans l'histoire !

Pufendorf termine son traité, en recherchant dans quel cas un Etat cesse d'exister. C'est une maxime vraie que les peuples ne meurent jamais; mais ils peuvent être dissous par suite d'incorporation ou de partage. La Pologne n'a cessé d'exister que de nom, s'il est vrai qu'elle ait conservé sa langue, ses mœurs et son caractère national; mais elle ne reprendra son rang de nation indépendante, que quand elle aura eu assez de courage pour ressaisir sa liberté, et pour réunir ses membres épars. L'exemple de la Grèce est sous ses yeux.

Nous avons exposé avec quelques détails, les principes de *Pufendorf*, à cause de la réputation de son auteur, qui, d'ailleurs, n'était pas entiché de sa noblesse. On est obligé de recon-

(1) Ne quis invitus civitate mutetur, neve in civitate maneat invitus. (Pro L. Corn. Balbo, ch. 13.)

naître qu'il a plus approché de la vérité que *Grotius*, quoiqu'il soit encore bien loin d'avoir des idées saines sur les grandes questions du droit public. L'abbé *Maury* l'a dit à la tribune française, et son témoignage n'est pas suspect. « Le progrès » des lumières, en Europe, a laissé les travaux » de ces deux savans hommes à une trop grande » distance de notre siècle, pour que nous devions » y chercher cette supériorité de raison, au ni- » veau de laquelle se sont élevés tous les bons » esprits. »

Voilà ce que disait un orateur du côté droit, le 18 mai 1791, dans la fameuse discussion sur la paix et sur la guerre, des doctrines des publicistes du 17.ᵉ siècle. On devait donc s'attendre qu'elles ne seraient pas aujourd'hui si souvent invoquées; mais le plus souvent on ne fait que les rajeunir; de même que les opinions de Hobbes, qui ont été reproduites au 19.ᵉ siècle, avec quelques légers déguisemens par M. de Bonald et par son école.

La lice une fois ouverte par les doctes ouvrages de *Grotius* et de *Pufendorf*, les esprits les plus élevés s'occupèrent de cette intéressante étude : on avait traité la théorie, on s'occupa de l'application. Il parut de nombreux recueils de traités.

Hönig publia le sien en 1694 et 1700. Le célèbre *Leibnitz* ne dédaigna pas le titre modeste de compilateur, et mit au jour son Code diplo-

matique, à la même époque, *Dumont* fit imprimer son immense compilation, qui comprend les traités depuis Charlemagne, (8 vol. in-f.°, publiés de 1726 à 1739.) Le savant *Barbeyrac*, traducteur et commentateur de *Grotius*, de *Pufendorf* et de *Cumberland*, et professeur distingué de droit public en Allemagne, où les persécutions qu'il avait éprouvées en France, l'avaient forcé de se réfugier, compléta le corps diplomatique, en recherchant, avec un immense labeur, tout ce que l'antiquité grecque et latine nous a laissé de monumens diplomatiques, depuis les temps les plus anciens jusqu'à Charlemagne. Cet ouvrage forme 2 vol. in-f.°; il a paru en 1739. *Rousset* a fourni à l'ouvrage de Dumont des supplémens qui vont jusqu'à l'année 1738. Des savans d'Allemagne ont continué ces utiles recueils jusqu'à nos jours. Nous en parlerons bientôt ; mais en ce moment nous devons nous attacher surtout aux écrivains qui ont publié des Traités sur le droit naturel, le droit public et le droit des gens.

Dans le nombre de ceux qui illustrèrent le 18.° siècle, qui est celui de la philosophie, il faut placer au premier rang le baron *Chrétien de Wolf*, qui, dans un ouvrage publié en 1749 et 1750, exposa, avec une grande sagacité, les principes du droit des gens. Son livre est en latin comme celui de ses devanciers ; il est écrit avec séche-

resse, mais d'une manière logique, sévère et méthodique.

On appelle (dit-il, §. 9, des Institutions), on appelle honnête homme, celui qui conforme toutes ses actions à la loi naturelle; ce qui prouve que cette loi est, à certains égards, plus étendue que les lois civiles.

« On ne pourrait point se servir de son droit, » si les autres avaient le droit d'en empêcher l'u- » sage, et la loi naturelle serait contraire à elle- » même, si elle donnait à l'un le droit d'agir, et » à l'autre celui d'empêcher à son gré l'usage de » ce droit (§. 50). »

Cela seul prouve l'illégitimité de l'esclavage, puisque cet état empêche l'usage des droits natifs de l'homme.

La loi naturelle, ayant sa raison suffisante dans la nature et l'essence de l'homme (§. 67), n'a pas besoin de promulgation : personne ne peut être présumé ignorer le droit naturel. Donc toute violation des lois naturelles est un délit envers Dieu et l'humanité toute entière; s'il n'est pas réprimé par les lois humaines, il doit être flétri par toutes les âmes honnêtes.

Wolf établit que les droits qui appartiennent à un homme, appartiennent à tous; que l'égalité est le droit de tous; qu'aucun privilége n'a son fondement dans la nature; que les hommes sont

indépendans les uns des autres (§. 77); donc ils sont tous libres; donc la régle de toutes nos actions est dans notre jugement (§. 78). On appelle injuste tout ce qui se fait contre le droit parfait d'un autre homme (§. 83). Tout homme a naturellement le droit qu'on ne lui fasse aucune lésion; c'est le droit de sûreté d'où dérive celui de résistance (§. 89 et 90), et le droit de punir l'aggresseur (§. 93), et le droit de guerre qui n'est légitime qu'en tant qu'il a pour objet la défense, et qui est un état contre la nature de l'homme moral et sociable (§. 99).

L'homme étant un être moral, doit remplir les engagemens qu'il a librement contractés; c'est le droit naturel secondaire ou conventionnel, d'où dérivent l'état d'époux et l'état social.

L'homme a le droit naturel d'user de toutes ses facultés morales aussi bien que physiques, par cela seul qu'elles lui ont été données (§. 105); d'où il suit qu'on ne peut le punir pour sa croyance quelle qu'elle soit.

Il doit réprimer ses passions, et subir les corrections qu'elles nécessitent.

Il doit conserver son corps et sa vie: le suicide est contraire au droit naturel (§. 112).

Chacun par l'état de nature est libre d'employer son industrie à ce qui est le plus convenable à ses forces physiques et morales (§. 124).

Tout tort causé à la réputation de l'homme moral, donne droit à une réparation (§. 142, 143).

Personne n'est obligé de s'exposer au danger, si ce n'est pour remplir un devoir parfait (§. 131).

Il n'est pas permis de s'autoriser de l'exemple des autres pour violer la loi naturelle (§. 135).

Personne n'est obligé de rendre compte de ses actions, et de témoigner contre soi-même.

On doit assistance à ses semblables ; delà dérive dans la société, le droit de faire la guerre aux puissances injustes (§. 152).

La peine du talion est contre la loi naturelle, parce que la vengeance est réprouvée par la nature de l'homme moral ; la punition de l'homme pervers, dérive d'un autre principe (§. 156).

Il est permis dans la guerre d'user d'autant d'efforts qu'il en faut pour obtenir son droit, et pour surmonter la résistance ; par où l'on voit quels sont les actes que permet le droit de la guerre, et ceux qui ne sont pas permis (§. 159).

Wolf recherche ensuite (ch. 67), quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu ; il est inutile de s'en occuper ici, ce sont des devoirs de reconnaissance et de respect ; mais ils ne peuvent engendrer des droits sur la terre, parce que Dieu n'a chargé personne ici-bas de défendre ses droits. Dieu se contente d'un hommage volontaire.

Il est faux que nous soyons obligés d'amener les autres à la connaissance du vrai Dieu (§. 165). Si le blasphême est défendu, ce ne peut être que dans un sens purement moral, mais on ne peut le punir ; c'est ce que notre philosophe reconnaît lui-même (§. 166). Il n'est pas vrai que nous soyons obligés par la loi naturelle de rendre à Dieu un culte extérieur ; l'idolâtrie n'est point défendue par elle (§. 171), puisque la liberté de la pensée et de l'opinion est de l'essence du droit naturel.

Wolf ne déduit pas immédiatement le droit de propriété de l'occupation et de la mise en culture, mais d'une espèce de convention qui fait cesser ce qu'il appelle la *communauté primitive* de toutes choses (2.ᵉ partie ch. 1.ᵉʳ). Nous ne croyons pas à cette communauté primitive ; nous pensons au contraire, que l'occupation est le premier fait de l'homme, et que le droit exclusif de l'occupant vient d'une part, de ce qu'il a appliqué son industrie à une chose non productive par elle-même, et que de l'autre tout homme est obligé de respecter les droits de son semblable. Les bêtes sauvages, les poissons, les oiseaux n'appartiennent point à la communauté primitive, mais au premier occupant : si après avoir été saisis, ils reprennent leur liberté naturelle, ils cessent d'être la propriété de celui qui les avait un moment tenus en sa possession.

Est-il permis d'abuser de sa chose? *Wolf* tient pour la négative (§. 202), et nous sommes de son avis. La propriété exclusive n'est reconnue par le droit naturel, qu'en tant qu'elle est nécessaire au soutien de la vie des hommes : si le propriétaire veut détruire une chose utile à tous, on a le droit de l'en empêcher, sauf l'indemnité (§. 255).

Wolf décide (§. 208), que l'homme riche est obligé par sa nature de toujours travailler ; c'est outrer le principe. L'homme n'est obligé au travail que pour satisfaire ses besoins physiques et moraux, et ceux de sa famille. Quand sa subsistance est assurée, il peut se reposer.

Le droit de bris et de naufrage est contre le droit naturel : le naufragé demeure intentionnellement et de fait propriétaire des objets entraînés par les flots. Celui qui profite de sa faiblesse pour s'en emparer, commet une injustice et blesse l'humanité (§. 221, 222).

Celui qui trouve un trésor, en est légitime propriétaire, si c'est sur un bien vacant ; mais si c'est dans un sol déjà occupé, on peut présumer que le possesseur en aurait fait la découverte, et dans ce cas, il n'est pas injuste de partager le trésor. Toutefois le droit de celui qui a fait la découverte, nous paraît plus conforme au droit naturel ; le propriétaire du terrein n'y a rien mis du sien, et si ce trésor est enfoui dans la terre, on ne peut dire

qu'il y ait déjà de sa part une occupation anticipée (§. 225).

Le possesseur de bonne foi fait les fruits siens, parce que les fruits sont le produit de son industrie et que le propriétaire doit être présumé par son silence, avoir déjà abandonné la jouissance de sa chose. Si le possesseur de mauvaise foi en est privé, c'est à titre de peine (§. 230); c'est une espèce de voleur; le vol est contraire au droit naturel, il n'est pas d'institution purement civile; chacun est tenu en droit naturel de réparer le dommage qu'il a causé (§. 270).

Si l'eau, si l'air, si la lumière, restent en commun entre les hommes, ce n'est pas comme le dit *Wolf* (§. 302 et suiv.), à cause de la communauté primitive, mais parce qu'ils ne sont pas susceptibles d'occupation. Cela est tellement vrai que la partie des eaux courantes, de l'air, de la lumière, à l'égard de laquelle il peut y avoir une prise de possession, entre dans le domaine privé.

La mer n'est pas une propriété privée, parce qu'on ne peut l'occuper réellement: les grandes rivières, parce que le volume des eaux est trop considérable pour qu'on en arrête le cours. Les petites rivières sont l'accessoire du fonds qu'elles arrosent; mais cette propriété est imparfaite, parce que la possession est incomplète.

On n'a pas tellement la propriété des choses,

qu'on ne puisse jamais en être dépossédé : si vous avez du superflu, on peut vous contraindre à le donner à ceux qui sont dans le besoin, à la charge d'une indemnité. Cette obligation ne vient pas, suivant nous, de la convention tacite qui a mis fin à la communauté primitive, comme le suppose *Wolf* (§. 305), mais de ce que vous êtes obligé, en conscience, à aider vos semblables : on ne doit respecter vos propriétés, que lorsque vous-même remplissez vos devoirs d'homme social.

Wolf excuse le mensonge dans le cas de nécessité (§. 352). Il faut distinguer : nul n'est obligé de dire sa pensée; mais aussi nul ne doit altérer la vérité sciemment, et dans le dessein de tromper; autrement que deviendrait la religion du serment?

Notre auteur décide bien formellement (§. 388), qu'on doit garder inviolablement sa foi; mais il faut que la convention ait un objet valide, qui ne soit pas en opposition avec les lois naturelles, avec ce qui est juste ou injuste. L'homme a le droit de guerre contre celui qui ne veut pas garder sa convention (§. 447).

Wolf, dans sa troisième partie, fait l'application de ses principes à la théorie des gouvernemens : il appelle empire, le droit de déterminer *à son gré*, les actions libres d'autrui. Cette défi-

m.

nition est trop étendue ; elle comprend le despotisme, aussi bien que les gouvernemens, où, comme le dit Platon, c'est la loi qui domine en maître : *Wolf* convient que tout pouvoir dérive d'un contrat exprès ou tacite.

Il établit très-bien que le mariage engendre des devoirs envers les enfans, mais que ce n'est pas un pouvoir. La polygamie lui paraît avec raison contraire au droit naturel, en ce sens, qu'elle n'aurait pour but que le plaisir, et non le besoin de se perpétuer; et comme la monogamie paraît remplir suffisamment et plus sûrement ce but, il en conclut avec raison, qu'elle est plus conforme au droit naturel (§. 857).

L'adultère est une violation du contrat de mariage; mais il n'est pas d'une manière absolue contraire au droit naturel.

Le concubinage est illicite, parce qu'il n'a pour but que le plaisir des sens (§. 860).

La jeune fille dont on veut violer la virginité, ou la veuve dont on attaque la pudicité, a le droit de tuer l'auteur de cette violence (§. 862). C'est la conséquence du droit de défense naturelle qui précède toutes les lois positives.

Wolf établit avec une grande supériorité de raison (§. 870), que l'autorité conjugale est réciproque entre les époux; que la femme peut remet-

tre ses pouvoirs entre les mains de son mari, mais toujours pour être protégée, jamais pour être opprimée.

Les conjoints étant obligés d'élever leurs enfans, les époux ne peuvent se séparer que les enfans ne soient arrivés à l'âge de raison. S'il y a une cause légitime de divorce, l'obligation mutuelle n'en subsiste pas moins (§. 871).

Le divorce ou la répudiation doit donc être admis. Les lois prohibitives à cet égard, sont contraires au droit naturel, aussi bien que celles qui empêcheraient de contracter de seconds nœux.

Wolf refuse aux père et mère le droit de tuer ou d'exposer leurs enfans (§. 886). La puissance paternelle, qui est commune à la mère, est une magistrature et non un droit; d'où il suit que les corrections ne doivent pas dépasser la nécessité, et que les père et mère ne peuvent rien commander de contraire à la loi naturelle (§. 890).

L'inceste est contraire au droit naturel, parce qu'il est incompatible avec les devoirs respectifs des parens et des enfans. C'est donc avec raison que les lois le défendent; mais on a exagéré cette prohibition. Il y a des crimes qui offensent davantage la nature.

Wolf dit avec raison que la puissance paternelle diminue à mesure que les enfans avancent

en âge ; car cette magistrature n'a été créée que pour la nécessité. Les enfans arrivés à leur majorité, ne sont plus tenus de considérer leurs parens que comme des bienfaiteurs (§. 911); ils doivent prendre leurs conseils ; ils doivent les nourrir dans leur vieillesse.

Wolf admet l'exhérédation, mais seulement comme punition, ou, comme disent nos lois civiles, pour cause d'indignité.

Ce grand philosophe a commis (ch. 6) l'erreur commune sur l'esclavage : il le range parmi les contrats. On peut. dit-il, louer son travail; mais lui-même a dit ailleurs, que l'obligation de faire se résout toujours en dommages-intérêts. Il décide même (§. 949), que les pères ont droit de vendre leurs enfans, *s'ils ne peuvent les nourrir.* Pourquoi donc ne peuvent-ils pas vendre aussi leurs femmes? C'est apparemment parce que celles-ci peuvent vivre de leur travail; mais il est évident que le père, qui vend ses enfans sous prétexte qu'il ne peut les nourrir, viole la loi naturelle; il est évident aussi que l'aliénation n'est légitime, à l'égard de l'enfant, qu'aussi long-temps que celui-ci ne peut pourvoir lui-même à sa subsistance.

Par suite de son erreur, *Wolf* accorde au créancier, le droit de réduire son débiteur insolvable en esclavage, et même de le vendre ; au

seigneur, le droit d'exiger de ses paysans le droit de servage.

Wolf était baron, seigneur féodal, et conseiller d'état du roi de Prusse; il fallait bien légitimer les priviléges seigneuriaux et justifier le Code Frédéric.

Cet auteur soutient pourtant (§. 955), que le seigneur n'a pas droit de vie et de mort sur son esclave; mais avouer qu'on n'a aucun droit sur le corps d'un esclave, c'est nier l'esclavage. Il n'est pas un maître qui voulût adopter le principe de *Wolf*. Ailleurs, notre auteur se rapproche encore davantage des principes, relativement à la domesticité qu'il définit fort bien un contrat; mais contrat qu'il qualifie mal, en disant que c'est une sorte d'esclavage.

Il admet le pacte social : il convient que le prince est obligé de respecter les lois fondamentales; il déduit ce principe du droit qu'a le peuple d'établir son gouvernement (§. 982); et puis, par une contradiction étonnante, il limite ou dénature ce droit, en disant que le peuple ne peut pas diminuer le droit du prince; comme si ce droit n'était pas une simple magistrature, et comme si le pouvoir qui a créé un monarque, ne pouvait pas établir une aristocratie ou une république!

Wolf admet des royaumes patrimoniaux

(§. 986), et cependant il a dit, dans le paragraphe précédent, que la sujétion du prince et du peuple ne peut être perpétuelle.

Il définit la monarchie, l'attribution faite à un seul du pouvoir plein, absolu et souverain qui appartenait au peuple : d'où il suit que le monarque serait seul représentant du peuple.

Dans ce cas, les droits du peuple dépendraient donc du caprice d'un seul? Gouvernement essentiellement vicieux, puisqu'il n'y aurait pas de garantie.

Wolf appelle le souverain, celui qui exerce le pouvoir absolu dont il a parlé : dans la démocratie, c'est le peuple; dans l'aristocratie, ce sont les grands; dans la monarchie, c'est l'autocrate.

(§. 1054) Il appelle royaume légitime, celui dans lequel le roi est obligé de gouverner selon les lois fondamentales.

La légitimité n'est donc pas le pouvoir absolu!

Il admet le droit d'émigrer, mais il détruit le principe, en exigeant le consentement du souverain (§. 1019); car il peut arriver que le souverain le refuse, ou qu'il soumette l'émigrant à des exactions, en confisquant tout ou partie de sa fortune, comme cela a lieu, dit-on, en Russie.

Wolf professe ce paradoxe : qu'il ne faut pas souffrir dans un Etat qu'on répande des opinions contraires à la religion et aux *bonnes mœurs*.

Aux bonnes mœurs ! c'est-à-dire à la loi naturelle, soit ; mais comme les religions, telles que le paganisme et autres, peuvent être en partie contraires à la morale, aux droits et aux devoirs de l'homme, il est évident que c'est tyrannie d'empêcher la manifestation de ces opinions ; c'est violer un des droits de l'homme établis par *Wolf* lui-même, puisque nous devons toujours chercher le vrai Dieu et la vérité avant tout.

Wolf cherche à justifier la torture (§. 4052). « Il y a des exemples d'innocens, qui, à cause de » la cruauté des tourmens, ont avoué des crimes » dont ils n'étaient pas coupables, et qui ont été » condamnés. Comme cependant il importe à l'Etat » qu'on ne laisse pas impunis des crimes qui vont » directement contre la sûreté publique ; si celui » qui est accusé est violemment suspect, en sorte » qu'il ne manque que son aveu, et s'il est d'un » tempérament sain et vigoureux, et que sa malice » soit manifeste, on peut *le torturer*. »

Il importe avant tout que les lois de la nature et de l'humanité soient respectées : la société n'a pas besoin du sang d'un innocent ; la société n'a pas le droit d'obliger un homme à s'accuser lui-même. Qu'est-ce qu'un aveu arraché par les tourmens ? Qu'est-ce qu'un homme violemment sus-

pect? On est présumé innocent tant qu'on n'est pas convaincu.

La torture, outre qu'elle est barbare, est donc contraire au droit naturel ; et si le principe de *Wolf*, que nul ne peut s'excuser sur l'ignorance du droit naturel, est vrai, ceux qui l'ordonnent commettent un crime envers l'humanité et envers Dieu.

Wolf convient que les titres et les priviléges ne peuvent être établis que dans l'intérêt public, et que le souverain peut les révoquer. La noblesse n'est donc pas une propriété? Les droits féodaux ont donc pu être légitimement abolis par la puissance législative, sans indemnité? Il n'en est pas de même des propriétés réelles : le législateur ne peut en disposer sans indemnité, parce que la propriété a sa source dans le droit naturel.

« L'athéisme et le déisme, dit *Wolf* (§. 1050), » sont des erreurs, mais ils ne peuvent être punis : » cependant on peut punir ceux qui les répan» dent. » Pourquoi cette différence? Nous avons déjà démontré que la liberté de conscience est de droit naturel, et que toute opinion qui n'est pas contraire à la morale naturelle, peut être professée publiquement, parce qu'elle n'offense point le véritable ordre social. Si des Etats s'en offensent, c'est une preuve qu'il y a un principe vicieux dans la constitution de ces pays.

Wolf a mal à propos établi que le droit de sépulture tient au droit naturel (§. 1051); il est obligé de convenir que les criminels peuvent être privés du droit de sépulture. Il est évident que ceci n'est qu'un objet de police et de sûreté; mais il est bien, il est moral, d'honorer la cendre des morts. Chez les Grecs, c'était un principe du droit des gens.

Il cherche à justifier (§. 1053) la confiscation des biens, tout en convenant qu'elle retombe sur les enfans; cette pratique est inhumaine et contraire au droit naturel. Les crimes sont personnels. La société, en punissant, n'a droit de réclamer que l'indemnité des frais de jugement; si elle peut priver le coupable de la jouissance de ses biens, elle n'a pas le droit de s'en emparer; ils passent de droit aux enfans, comme si le propriétaire était mort naturellement.

Wolf s'est trompé sur la nature de la possession des biens des corporations ecclésiastiques ou autres. Ce n'est point une véritable propriété. Ces biens sont assujétis à un service public; la puissance législative, seule juge du bien public, a donc le droit d'en disposer d'une manière absolue (§. 1065).

Du reste, il établit fort bien (§. 1069) que les lois civiles ne peuvent pas être contraires aux

lois naturelles préceptives, c'est-à-dire aux droits de l'homme ; elles n'en doivent être que des corollaires. Il a démontré l'influence des lois naturelles sur toutes les matières du droit civil, même sur les contrats, les successions, et autres actes du droit privé.

Wolf, en établissant les devoirs des souverains, veut néanmoins (§. 1079) que le peuple ne résiste jamais dans les choses où le prince a la souveraineté, et la raison qu'il en donne, c'est que l'*empire souverain est irrésistible en soi.* Toutefois il convient, que si le souverain commande des choses contraires au droit naturel, il ne faut pas obéir, il vaut mieux souffrir patiemment ; mais comme ce souverain n'a aucun droit de commander des choses contraires aux lois fondamentales, il est donc permis de résister au souverain et de réprimer ses usurpations. Notre auteur reconnait que les sujets ont droit de remontrance en toute matière, et d'exposer leurs raisons (§. 1080).

Donc en tout pays, même à Constantinople, le droit de manifester une opinion contraire à celle du pouvoir, existe, quoiqu'il soit dangereux de l'exercer ; donc, c'est tyrannie de l'empêcher.

Wolf accorde le droit de résister à un usurpa-

teur, même de le tuer, à moins qu'il n'y ait eu pacification et reconnaissance formelle (§. 1083). Si le souverain légitime ne peut protéger ses sujets contre l'usurpation, ceux-ci peuvent l'abandonner, et l'accord une fois fait, le souverain légitime ne peut plus rien réclamer d'eux (§. 1084). Les efforts du souverain déposé, sont des actes d'hostilité; ceux qui les favorisent dans l'intérieur, sont des insurgens. Si le vœu du peuple est pour le retour de l'ancien souverain, ce sont de bons citoyens; si le vœu général est pour le maintien de l'usurpation, ce sont des rebelles.

Wolf passe ensuite à l'établissement du droit des gens. Il pose, comme maxime fondamentale (§. 1088), que les différentes nations sont entre elles dans l'état d'indépendance et d'égalité naturelles : elles ne sont obligées que par le droit naturel; ce droit est immuable et nécessaire. On peut ajouter à ce droit par des conventions; mais le droit positif qui en résulte est variable et obligatoire, seulement pour les contractans (§. 1091). Le droit des gens coutumier est une espèce de droit des gens conventionnel, quoique non écrit, parce qu'il y a un consentement présumé (§. 1092).

Aucune nation n'a le droit d'en obliger une autre à adopter ses opinions politiques ou religieuses, puisque, d'après le droit naturel, toutes les croyances sont libres (§. 1122).

Le droit d'aubaine est contraire au droit naturel (§. 1158).

Les traités sont obligatoires entre les nations, comme les conventions entre les particuliers, parce que les conventions tiennent au droit naturel, et qu'elles sont obligatoires entre étrangers.

Le droit de rétorsion ou de représailles, paraît à *Wolf*, contraire au droit naturel, parce que la peine du talion lui a paru telle dans l'état de société (1160). Mais il y a cette différence dans l'état social, que l'on a le choix des peines, et qu'on ne doit établir que celles strictement nécessaires; que d'ailleurs le talion serait souvent injuste, parce qu'il faut punir, non suivant ce qui a été fait, mais suivant l'intention et le degré de perversité. Entre les nations les représailles ont lieu, non à titre de parfaite réciprocité, mais comme un équivalent plus ou moins juste. Le droit de rétorsion est admis particulièrement en matière d'aubaine, quand une puissance ne veut pas l'abolir. La France y a deux fois renoncé sans stipuler la réciprocité : la première, par un pur hommage pour le principe ; et la seconde, parce qu'elle y a vu son intérêt.

Wolf appelle guerre de bêtes féroces, celles des nations ou des princes qui les déclarent sans raisons suffisantes (§. 1171).

Il établit comme un principe du droit des gens, fondé, non sur le droit naturel qui donne à la défense toute la latitude nécessaire, mais sur un usage ou convention tacite, que l'on ne doit point tuer les ennemis, ni les prisonniers, ni les femmes, ni les enfans; il faut diminuer le mal autant que possible. Il admet cependant le droit de mettre une ville au pillage (§. 1192), d'enlever les femmes et les filles d'un rang distingué (§. 1193).

Il convient que, par le droit de la guerre, les prisonniers ne deviennent pas esclaves (§. 1194), et cependant il admet l'esclavage.

Il condamne le viol, comme ne concourant pas au but de la guerre; parce que ceux qui ne font pas la guerre pourraient en être victimes (§. 1206 et 1207).

Les espions peuvent être punis, parce qu'ils trompent la foi publique (§. 1208). Celui qui se sert d'assassins, autorise des représailles, et viole la pratique des nations civilisées; si on le fait prisonnier, on n'est plus obligé de respecter sa vie.

La guerre civile est permise (§. 1232), dans tous les cas où il est permis de résister au prince: les traités faits avec des rebelles sont obligatoires comme toutes les autres conventions, même quand elles sont unilatérales, comme les amnisties (§. 1235).

Wolf trouve avec raison que le droit des ambassades dérive du droit naturel ; parce que les nations entre elles sont tenues des devoirs de l'humanité et de la sociabilité, qui ne sont pas incompatibles avec leur sûreté personnelle. Cependant le renvoi des ambassadeurs, ou le refus d'en recevoir, n'est pas un motif suffisant de guerre, parce que les nations peuvent, sans leur intermédiaire, vivre en bonne harmonie. Donc ce n'est pas un droit parfait, quoi qu'en dise *Wolf* (§. 1238).

Les ambassadeurs une fois admis, vivent dans la société comme en état de nature ; et on peut tirer des argumens, en droit naturel, des franchises accordées aux agens diplomatiques. Il est évident que la personne de ces agens doit toujours être inviolable et sacrée, à moins qu'ils ne commettent des violences personnelles. On ne saurait admettre qu'un ambassadeur, qui vient dans un pays sous la protection du droit des gens, consente à se soumettre à des lois qu'il ne connaît pas, et à être jugé par ceux qui ont des intérêts opposés à lui. *Wolf* a ici méconnu les vrais principes (§. 1245).

Les étrangers se soumettent au contraire tacitement aux lois du pays ; mais le titre d'ambassadeur est une protestation publique contre cette sujétion. Il n'y a donc aucune assimilation à établir entre les agens diplomatiques et les étrangers.

Nous avons cru devoir cette longue analyse à la réputation dont le baron de *Wolf* jouit en Allemagne, réputation, au surplus, bien mieux méritée que celle de *Grotius*, si l'on n'examine que le mérite intrinsèque des ouvrages. *Wolf* est plus précis, plus clair, plus conséquent; il n'a commis que très-peu d'erreurs; mais *Grotius* a le mérite d'être entré le premier dans la carrière. *Wolf* s'est abstenu de ce fatras d'érudition qui rend la lecture de *Grotius* si pénible, et qui a si souvent faussé ses idées.

Kluber reproche avec raison à *Wolf* sa fiction sur l'état universel du monde, ou d'un état composé de toutes les nations. Cette erreur a été commise aussi par *Montesquieu* dans ce passage où il dit que les peuples sont régis par un *droit public général*, différent du droit naturel.

Mais avant de parler de *Montesquieu* et des écrivains français, nous devons entrer ici dans quelques détails sur l'ouvrage de *Vattel*, quoiqu'il n'ait paru qu'en 1758.

Vattel est un disciple de *Wolf*, mais il a rectifié ses erreurs, et il a exposé ses principes en français avec bien plus de clarté et de sagesse. Aussi son ouvrage est-il dans toutes les mains, et a-t-il obtenu l'honneur d'être appelé, le *Code des Ambassadeurs*.

Vattel combat avec raison les principes de

Wolf sur les royaumes patrimoniaux, comme étant injurieux à l'humanité : il en rejette même la dénomination, comme choquante, impropre et dangereuse dans ses effets et dans les impressions qu'elle peut donner au souverain.

Il combat aussi l'idée émise par *Wolf* (§. 878), qu'il est permis de se servir à la guerre d'armes empoisonnées. « Cette décision, dit *Vattel*, m'a » révolté, et je suis mortifié de la trouver dans » l'ouvrage d'un si grand homme. Heureusement, » pour l'humanité, il n'est pas difficile de démon» trer le contraire, et par les principes de *Wolf*. »

C'est en effet ce que *Vattel* a essayé de faire (§. 156 du liv. III). La raison qu'il en donne, c'est que, par le droit naturel, il n'est pas permis d'étendre à l'infini les maux de la guerre. Il faut que vous frappiez votre ennemi pour surmonter ses efforts ; mais, s'il est une fois hors de combat, est-il besoin qu'il meure? D'ailleurs, si vous empoisonnez vos armes, l'ennemi vous imitera, et la guerre, sans aucun avantage, deviendra plus cruelle.

Cette dernière raison est la meilleure : il est bon, il est conforme à l'humanité que la guerre se fasse avec le moins de mal possible ; mais *Vattel* va trop loin quand il avance que les nations sont autorisées à réprimer et à punir ceux qui enfreignent cette régle.

Ici l'amour de l'humanité a égaré *Vattel* : d'après le droit naturel, je puis employer pour ma défense les armes les plus meurtrières ; quand je ne les emploie pas contre ceux qui sont désarmés, mais contre ceux qui m'attaquent, je ne fais qu'user du droit de la défense. Malheur à celui qui s'expose à mes coups ; il est lui-même cause de sa perte. Ce cas est bien différent de celui où on empoisonne les sources, parce qu'alors des personnes étrangères au métier des armes, peuvent en être victimes.

Une puissance neutre n'a pas le droit de déclarer la guerre à celui des belligérans qui emploierait des armes empoisonnées, ou qui se servirait de brûlots, de fusées à la congrève, de mitrailles, de feu grégeois. Le droit de la défense justifie tout. Ce cas est bien plus favorable que celui où on ne fait pas de prisonniers, et cependant les neutres ne peuvent alors que faire des représentations. Ainsi *Wolf* n'a pas erré en droit ; mais la pratique, condamnée par *Vattel*, doit être rejetée comme contraire à l'humanité.

Vattel est plus fort contre *Wolf*, quand il combat sa chimère d'une grande république (*civitas maxima*).

Vattel appelle droit des gens nécessaire, les principes qui dérivent immédiatement du droit naturel. Il reconnaît ensuite un autre droit des

gens qu'il appelle *volontaire*, et qui dérive immédiatement du droit naturel, par une espèce de consentement général.

Ce droit est *coutumier*, lorsque le consentement est tacite; il est *conventionnel*, lorsque le consentement est écrit.

Mais comme il est impossible que toutes les nations soient d'accord sur autre chose que les principes du droit naturel; comme ces principes seuls ont une sanction morale et éternelle que personne ne peut long-temps contester, le droit des gens *volontaire*, *coutumier* ou *conventionnel*, n'est qu'un droit des gens imparfait. Il n'est pas strictement et perpétuellement obligatoire; on peut et on doit l'invoquer, on peut et on doit le respecter; mais les nations qui s'en écartent ne se mettent pas pour cela en état d'hostilité immédiate avec les autres peuples.

Donc, il n'y a de véritable droit des gens que le droit naturel primitif, et le droit naturel secondaire qui en est tiré par voie de conséquence, et par la seule force du raisonnement.

Vattel établit avec raison comme un principe, que les gouvernemens sont obligés par les lois naturelles, et qu'ils ne peuvent blesser la justice. Si l'on était convaincu de cette vérité, il s'établirait une confédération naturelle entre les peuples, et l'on punirait, comme ennemi du genre humain,

tout homme ou tout gouvernement qui se permettrait de commettre ces violations; sans cela il ne peut pas y avoir de paix perpétuelle.

Le congrès de Vienne, en mars 1815, a voulu placer ainsi Napoléon hors de la loi des nations, en ordonnant de lui courir sus; mais c'était une injustice, et on l'a reconnue quand il a été fait prisonnier. Il avait des démêlés avec la famille royale de France; il a cherché à s'en venger; il a succombé; il devait être traité comme ennemi, et non comme un brigand ou comme un pirate: aussi, n'a-t-il pas été mis à mort.

Vattel, comme il le dit lui-même, s'est fait une loi inviolable de respecter la vérité, et l'intérêt du genre humain. « Si, dit-il, de lâches flatteurs » du despotisme s'élèvent contre mes principes, » j'aurai pour moi les hommes vertueux, les gens » de cœur, les amis des lois, les vrais citoyens. » Je prendrais le parti du silence, si je ne pouvais » suivre dans mes écrits les lumières de ma con» science; mais rien ne lie ma plume, et je ne » suis point capable de la prostituer à la flatterie. » Je suis né dans un pays dont la liberté est » l'âme, le trésor et la loi fondamentale; je puis » être, par ma naissance, l'ami de toutes les » nations. »

Honneur au prince qui appela un pareil homme

dans ses conseils, honneur au publiciste qui a proclamé les vérités de l'ordre social, quand tout se taisait encore, puisque *Rousseau* n'avait point publié son Contrat social.

Vattel définit la *souveraineté*, l'exercice des pouvoirs sociaux (liv. 1.er, §. 1). Par l'acte d'association civile, chaque citoyen se soumet à l'autorité du corps tout entier, pour tout *ce qui peut intéresser le bien commun.* L'auteur reconnaît un *droit public universel;* mais, dans sa pensée, c'est la réunion des principes qui, dans chaque Etat, régissent le corps social. Ainsi ce droit n'est pas autre chose que le droit naturel.

Vattel fait voir (§. 9) comment un Etat même tributaire, ou sujet à hommage envers un autre, conserve son indépendance. Deux Etats souverains peuvent être soumis au même prince sans cesser de former deux nations, comme la Prusse et la principauté de Neufchâtel, qui pouvaient être en guerre l'une contre l'autre, par suite d'alliances contractées avec d'autres Etats dans les formes constitutionnelles.

Vattel célèbre avec raison la constitution anglaise; c'était la seule de son temps qui conciliât la liberté avec la monarchie. « Heureuse constitution, s'écrie-t-il (§. 24), à laquelle on n'a » pu parvenir tout d'un coup; qui a coûté, il

» est vrai, des ruisseaux de sang, mais que l'on
» n'a point achetée trop cher. »

Ses idées, sur les vices du gouvernement de la Pologne, sont aussi justes que modérément exprimées : *Rousseau* leur a donné un bien sublime développement.

« Attaquer la constitution de l'Etat, dit *Vattel*
» (§. 30), est un crime capital contre la société,
» et si ceux qui s'en rendent coupables sont des
» personnes constituées en dignité, ils ajoutent
» au crime un perfide abus de pouvoir : la nation
» doit constamment les réprimer avec vigueur et
» vigilance. Il est rare de voir heurter de front la
» constitution d'un Etat ; c'est contre les attaques
» suivies et lentes qu'elle doit être en garde : ce
» serait rendre aux nations un service important,
» que de montrer par l'histoire combien d'Etats ont
» ainsi totalement changé de nature et perdu leur
» première constitution. *Principiis obsta*, est
» une maxime aussi bonne en politique qu'en
» morale. »

Vattel reconnaît (§. 32) le droit qu'a toute nation de réformer son gouvernement et même sa constitution. Il demande (§. 34) si le pouvoir des princes peut aller jusque-là. Par les lois fondamentales de l'Angleterre, les deux chambres du parlement, de concert avec le roi, exercent la puissance législative. S'il prenait envie aux deux

chambres de se supprimer elles-mêmes, et de revêtir le roi de l'empire absolu, certainement la nation ne le souffrirait pas. Et qui oserait dire qu'elle n'aurait pas le droit de s'y opposer?

Vattel n'hésite pas à condamner l'intervention des puissances étrangères dans les affaires intérieures d'un pays, à l'effet d'y changer sa constitution. Il excepte (§. 37) le cas où l'intervention est requise, et où il y a des raisons particulières. Ces raisons ne pourraient être que des traités de garantie; mais le droit d'établir une constitution et des lois, étant fondé sur le droit naturel, il n'y peut être porté atteinte par des traités; et quant à la réquisition, nous pensons que c'est toujours un crime, dans les dissensions civiles, que d'appeler les étrangers. L'étranger n'a pas les mêmes intérêts que les citoyens; il ne peut donc que créer une majorité factice. La minorité ne peut être obligée de reconnaître cette volonté, et elle serait autorisée à se révolter, aussitôt après la retraite des étrangers; car il n'y a pas de pacte social, là où il n'y a pas de liberté.

Vattel dit (§. 38) que la souveraineté réside originairement et essentiellement au corps même de la société. Il admet comme Rousseau, comme l'Assemblée constituante, comme tous les Etats nouvellement constitués, la souveraineté du peuple.

« Qu'il est beau, dit-il, de voir un roi d'An-

» gleterre rendre compte à son parlement de ses » principales opérations ; assurer la nation, en la » personne du corps représentatif, qu'il ne se » propose d'autre but que la gloire de l'Etat et » le bonheur de son peuple, et recevoir affec- » tueusement tous ceux qui concourent avec lui » à des vues si salutaires.

» Le monarque fait plus que le dire, il le » prouve par ses actes ; et la nation, par ses re- » présentans, lui rend l'hommage qu'il mérite.

» Une troupe de lâches courtisans persuade » sans peine à un monarque orgueilleux, que la » nation est faite pour lui ; il regarde bientôt le » royaume comme son patrimoine, et le peuple » comme un troupeau de bétail.

» Le prince n'a d'autorité qu'autant que la na- » tion a voulu lui en confier (§. 45), quand il » n'y a pas de constitution écrite. » Le devoir du souverain reste le même, sa responsabilité ne fait que s'accroître ; d'où il suit que le souverain doit lui-même, et dans son propre intérêt, appe- ler la nation à fixer les limites de son autorité, afin d'éviter des erreurs, et de résister plus faci- lement aux courtisans. Tant que cette autorité n'est pas limitée, il est obligé de respecter tous les droits naturels et inaliénables de l'homme : ja- mais on ne les viole impunément.

Si sa personne est inviolable et sacrée, ce n'est pas dans son intérêt, mais dans celui de la nation (§. 50).

« C'est une monstrueuse et folle doctrine, dit » *Vattel*, que celle qui accorde à un particulier » le droit de tuer un mauvais prince (§. 50). » Ce droit, en effet, ne pourrait appartenir qu'à celui qui aurait reçu du prince une violence grave et personnelle, dont il ne pourrait obtenir satisfaction selon les lois humaines; par exemple, si le roi avait déshonoré sa couche; s'il l'avait condamné sans l'avoir mis à portée de se défendre; s'il avait tenté de l'assassiner (§. 54). Le soin de notre conservation est non-seulement de droit naturel, mais c'est une obligation qui nous est imposée par la nature; aucun homme ne peut y renoncer absolument.

Mariana dit qu'il est permis d'empoisonner un tyran et même un ennemi public, pourvu qu'on ne lui fasse pas commettre un suicide en lui présentant le breuvage empoisonné. *Mariana* s'est-il moqué de ses lecteurs? Qui vous a donné le droit de juger votre semblable, et de vous rendre ainsi seul l'instrument de la justice divine? Cette doctrine était celle des jésuites; elle a formé *Jacques Clément*, *Ravaillac*, *Damiens*, *Louvel*, etc.

Toutefois on ne peut douter qu'une nation ne puisse réprimer un tyran insupportable, même le

juger, dit *Vattel* (§. 51), pourvu qu'on respecte dans sa personne la majesté de son rang.

Nous pensons qu'on peut le déclarer déchu du trône, mais qu'il est de l'intérêt des nations de ne jamais pousser les choses plus loin, à moins peut-être d'un crime exécrable qui exclue l'idée de l'erreur; comme serait le viol, l'assassinat, ou tout autre attentat au droit naturel. Les erreurs politiques, dans les princes, ne sont pas des crimes. Tels furent Charles I.er et Louis XVI : ceux qui les ont condamnés, sont justement coupables aux yeux du genre humain : heureux ceux qui, en prononçant cette inique sentence, pouvaient se dire dans l'erreur. Quant à ceux qui ont voté par faiblesse, ce sont des lâches dignes du mépris des honnêtes gens. Dans quel code ont-ils lu qu'il est permis de racheter sa vie par celle de son semblable?

Vattel flétrit avec raison la doctrine de l'obéissance passive, et il rappelle la lettre de ce digne commandant de Bayonne, le vicomte d'*Orthe*.

« J'ai communiqué le commandement de votre » majesté à ses fidèles habitans et gens de guerre » de la garnison; je n'y ai trouvé que de bons citoyens et de braves soldats, mais pas un bourreau! » D'autres répondirent qu'ils respectaient trop le roi, pour croire que des ordres si barbares vinssent de lui.

« Le droit de propriété qu'on attribue aux » princes, est une chimère (dit *Vattel*, §. 61), » enfantée par un abus que l'on voudrait faire des » lois sur les héritages; mais l'Etat n'est pas un » patrimoine, puisque le patrimoine est fait pour » le bien du maître, au lieu que le prince n'est » établi que pour le bien de l'Etat. »

La loi de l'hérédité est faite pour la nation, et non pour l'intérêt du monarque; elle n'est pas partout la même, et elle peut être changée. Par exemple, qui empêcherait que, parmi nous, les femmes ne fussent héritières de la couronne, comme en Angleterre, en Russie et ailleurs?

Le prince n'est point en droit de partager ses Etats, ni d'en disposer par testament, si la loi fondamentale ne l'y autorise (§. 65).

Quand le droit de succession ou de régence est incertain, il est évident, quoi qu'en disent certains publicistes, que c'est la nation qui doit prononcer, à moins que ses représentans n'aient reçu à cet effet des pouvoirs suffisans.

Les Etats de la principauté de Neufchâtel ont rendu, en 1707, une véritable sentence juridique entre divers prétendans; et le jugement favorable au roi de Prusse, a été reconnu de toute l'Europe par le traité d'Utrecht (§. 66).

Vattel blâme l'intervention de la cour de Rome pour décider de la légitimité des enfans issus du

mariage des princes catholiques. Il est évident, en effet, que le mariage est un contrat civil ou naturel qui peut très-bien se passer de la sanction de l'autorité ecclésiastique, et qui n'en produit pas moins tous ses effets. Aujourd'hui le pape n'est plus consulté sur ces matières (§. 67.)

Il y a des Etats où le monarque désigne lui-même son successeur, et ce sont ceux-là surtout qu'on appelle *patrimoniaux;* mais il est évident qu'en faisant cette désignation assez généralement reconnue comme vicieuse, le monarque ne fait qu'user du pouvoir qui lui a été confié; c'est un acte de magistrature et non de propriété (§. 68 et 69). *Vattel* pense que dans le cas de désignation, il faut au moins la ratification de la nation (§. 71.)

L'Espagne a refusé de reconnaître l'abdication de Charles IV en faveur de Napoléon; la France a refusé de ratifier le traité qui transmettait la couronne de Charles VI au roi d'Angleterre; si le monarque aliénait la souveraineté au profit d'étrangers, qui peut douter que la nation n'eût le droit de s'opposer, même par les armes, à la consommation d'un pareil acte qui est une véritable trahison?

Nous ne sommes pas de l'avis de *Vattel* quand il dit (§. 74), qu'on est en droit de retenir un

ouvrier dont l'industrie est utile à son pays. Si la patrie est en danger, l'artisan, comme tout autre, doit rester à son poste; hors ce cas, il est le maître de porter son industrie, partout où il croit qu'elle sera mieux récompensée. C'est un droit qu'il tient de la nature et que personne n'est présumé vouloir aliéner.

Le souverain n'est pas en droit non plus, quoi qu'en dise Vattel (§. 75), de punir ceux qui viennent débaucher les ouvriers, s'ils n'emploient que la persuasion. L'Etat doit se reprocher de ne savoir pas assez protéger ses sujets, pour qu'ils le préfèrent à tout autre pays. On n'en pourrait donc faire en diplomatie un sujet de plainte, puisque le droit d'émigrer dérivé du droit naturel.

Le droit de commercer ne peut être prohibé entre les nations, sans violer l'obligation que les hommes ont reçue de la nature de s'aider mutuellement.

C'était donc un acte de tyrannie, de la part de l'empereur Napoléon, que l'adoption forcée de son système continental.

Les nations peuvent, dans l'intérêt de leur commerce, soumettre les marchandises étrangères à des taxes, même les prohiber sans commettre par là un acte d'hostilité, parce que l'intérêt du

pays doit passer avant tout. Mais on ne doit jamais refuser, dans un cas de détresse, à un étranger, les choses nécessaires à la vie qu'il offre de payer (§. 91); quand l'intérêt de l'Etat ne s'y oppose pas, la nature et l'humanité le commandent.

Vattel a soupçonné la nécessité de la liberté de la presse (§. 114); cependant il admet la censure préalable. Il dit qu'on ne doit pas souffrir que, par des écrits, on attaque les mœurs, le gouvernement et la religion. Il commet la même erreur que *Wolf*, et son annotateur l'a remarqué; celui-ci pense, comme nous, que toute opinion mesurée, sobre et chaste, qui n'attaque pas les magistrats ni leurs intentions, et où on se contente d'établir des principes, doit être produite librement et sans danger; autrement il y aurait tyrannie.

Vattel déclare (§. 123) criminels tous ceux qui portent les armes contre leur patrie, quels que soient d'ailleurs leurs griefs. La patrie nous a tenu lieu de mère; c'est un parricide que de se joindre aux étrangers pour venir déchirer son sein.

Il reconnaît la liberté de conscience (§. 128), mais non la liberté du culte public (§. 129.) Il admet une religion d'Etat. Il est fort embarrassé, quand les sectateurs de deux cultes différens sont à peu près en nombre égal : en ami de la liberté,

il se décide pour l'admission des deux cultes ; mais si le nombre des sectateurs de l'un est évidemment inférieur, il permet l'expulsion des dissidens.

C'est là justifier la révocation de l'édit de Nantes. Cette erreur a été celle de l'antiquité : Cicéron l'a partagée (*De Legibus*) ; Socrate en a été la victime. La liberté des cultes est un principe presque nouveau ; elle est le résultat nécessaire de la liberté de la presse. C'est un principe méconnu dans la Constitution espagnole de 1812.

Vattel n'a pas fait attention que son principe d'expulsion blesse un droit naturel ; s'il était adopté, il n'est pas un des droits de l'homme dont un despote (roi, sénat ou assemblée populaire), ne pût suspendre l'exercice.

Mais tels ne sont pas les principes : toute action conforme au droit naturel étant innocente par elle-même, ne peut être défendue. Ainsi les hommes professant un même culte, peuvent se réunir paisiblement, sous la seule condition d'en avertir le magistrat de police. L'Etat n'est pas obligé de salarier les ministres de ce culte ; voilà tout.

C'est donc une erreur de la part de *Vattel*, que de prétendre qu'on ne peut pas prêcher une doctrine nouvelle. Toute opinion innocente et morale peut être publiée par la voie de la presse.

Exiger le silence sur une matière qui, comme toutes les autres, est soumise à l'examen de la raison, qu'est-ce autre chose que la tyrannie? *Vattel* lui-même nous fournit des preuves que la tolérance universelle, en Prusse, y a produit les plus heureux effets.

Il avoue que les nations peuvent changer leur religion : comment cela pourrait-il se faire, s'il était défendu d'écrire ou de parler sur aucun sujet religieux? Si son principe était juste, pourquoi le prince, qui est le premier fonctionnaire de l'Etat, serait-il affranchi de l'obligation commune? Ne lui est-il pas plus facile d'abdiquer, qu'il n'est facile au simple citoyen d'abandonner son pays, sans savoir où il trouvera des moyens de subsistance; malheur où furent réduits les protestans par suite de la révocation de l'édit de Nantes.

S'il y a une religion d'Etat, nous croyons que, sans intolérance, on peut exiger du souverain qu'il soit de cette religion; autrement cette dissidence pourrait amener de grands maux, comme on l'a vu sous Jacques II, roi d'Angleterre. Henri IV changea sa religion, et la postérité ne l'a pas flétri comme apostat.

Mais il serait encore mieux qu'il n'y eût pas de religion d'Etat : alors on n'aurait pas même à s'informer quelle est la religion du prince.

Vattel se croit en droit de critiquer le catholi-

cisme : pourquoi n'aurait-on pas le même droit relativement au protestantisme ?

Les critiques de *Vattel* sur le pouvoir théocratique des papes sont fondées ; mais de quelle religion dominante ne peut-on pas en dire autant ? Le protestantisme n'est-il pas oppresseur en Angleterre ?

Le célibat des prêtres catholiques est un état contre nature ; c'est une invention toute moderne qui est sujette aux plus graves objections. Quant à l'abus des moines, on en a fait justice dans presque toute l'Europe. Le pape a cherché à les rétablir en 1814 ; on le conçoit bien. Les jésuites sont sa milice : c'est une institution politique excellente pour la Cour de Rome ; mais la France, la Russie et d'autres Etats l'ont repoussée.

Vattel a aussi très-bien vu que les domaines ecclésiastiques sont des biens consacrés à un service public, et, comme tels, aliénables dans les nécessités de l'Etat (§. 152).

Notre auteur établit (§. 162), que naturellement le souverain est le juge de son peuple. Montesquieu et Henrion de Pansey ont fait voir au contraire que le prince ne devait jamais juger en personne. Le pouvoir exécutif ne peut se cumuler avec le pouvoir judiciaire.

Dans les accusations politiques, il serait juge en sa propre cause ; n'a-t-il pas déjà une assez

grande influence sur les juges, et faut-il qu'il ait la force d'un oppresseur.

L'erreur de *Vattel* était celle de son temps. Mais on voit, par les restrictions qu'il apporte à son principe, que déjà on sentait la nécessité d'établir la séparation du pouvoir judiciaire. Le droit de cassation ou de révision est aujourd'hui confié, en France, à un corps indépendant qui forme la voûte d'un système judiciaire bien organisé.

Vattel condamne avec raison les jugemens par commission (§ 172). Sous Charles IX, après le massacre de la Saint-Barthélemy, l'avocat général Dufour de Pibrac en demanda l'établissement, comme une mesure légale.

Le duel est condamnable, parce que dans l'état de société, il ne doit être permis à personne de se faire justice à soi-même.

Après avoir établi (§ 232), qu'il n'appartient pas à une nation, chez laquelle un malheureux se réfugie de lui faire son procès, notre auteur en excepte les assassins, les incendiaires, les empoisonneurs. Qu'on ne leur donne aucun asyle, on le conçoit; ils ont violé les lois de tous les peuples; qu'on les livre aux magistrats du pays où le crime a été commis, on le conçoit encore; on ne leur doit aucune protection; mais dire qu'il est permis de les exterminer partout, cela n'est pas: car il faudrait les juger, et comment le pourrait-

on, si on n'a pas des notions certaines sur le corps du délit? Et quelle peine appliquerait-on légalement?

L'exemple tiré des pirates n'est pas exact. (§. 233) Le corsaire, par cela seul qu'il est armé en guerre, vous donne le droit, non de le condamner comme juge, mais de le détruire comme un *ennemi*.

Vattel professe avec tous les publicistes, le principe, que la pleine mer est nécessairement libre pour la pêche et pour la navigation. (Liv. 1, ch. 23). La raison en est qu'elle ne peut être occupée; il n'y a qu'un fou comme Xerxès qui prétende lui donner des chaînes. Les Anglais, d'ailleurs si mesurés dans leurs prétentions, ont long-temps soutenu avec opiniâtreté, le système de la propriété exclusive (mare clausum) ; mais eux-mêmes viennent de combattre avec beaucoup de force et avec amertume l'ukase par lequel l'Empereur de Russie a voulu s'attribuer l'empire de la mer, dans les parages des Iles Aleutiennes, jusqu'à cent lieues des côtes. Au fait, pourquoi ce monarque ne s'est-il pas déclaré propriétaire de l'Océan, comme autrefois les rois d'Espagne et de Portugal?

Bodin avait établi que la propriété des côtes de la mer s'étendait jusqu'à trente lieues en mer; mais depuis, cette prétention a été bien restreinte: elle

ne peut, suivant *Vattel* (§. 289), dépasser la portée du canon, parce que l'occupation ne s'étend pas plus loin.

Bien qu'on ne puisse s'attribuer la propriété de la mer, si l'entrée en est fermée par un détroit, la puissance qui possède la péninsule peut s'en faire un revenu en temps de paix, ou l'interdire en temps de guerre. Tel est le cas du détroit du Sund, de celui des Dardanelles et du canal de Constantinople. Le détroit de Gibraltar n'est pas dans ce cas, parce qu'il excède en largeur la portée du canon.

Vattel commet une erreur semblable à celle de Wolf, au §. 115, en décidant que les étrangers ne peuvent contracter mariage avec une personne de l'Etat, surtout si elle est de religion différente. Est-ce donc que le mariage n'est pas d'institution naturelle? Est-ce que la femme qui trouve un mari dans un étranger n'a pas le droit de quitter un pays qui ne lui en fournit pas? Les hommes ne sont pas attachés au sol, ils peuvent émigrer. Quant à la religion, où donc est la loi qui défend d'en changer, si telle est la conviction des contractans? Mais, dit *Vattel*, cela est défendu presque partout. La belle raison! il n'est pas de lieu sur la terre où quelqu'un des droits de l'homme ne soit violé. Ces droits en existent-ils moins?

L'enlèvement des Sabines a été approuvé comme légitime par *Vattel* (§. 122), sous prétexte que la nécessité le voulait ainsi, et que les peuples ont le droit de se procurer des femmes pour leur conservation.

Où donc était la nécessité que cette peuplade de vagabonds et de voleurs se pourvût ainsi de femmes par la violence? S'ils étaient repoussés pour leurs méfaits, si les femmes ne voulaient pas les accepter pour époux, l'enlèvement fut un crime. Les Sabins, en les réclamant, n'auraient commis une injustice, qu'autant qu'ils auraient eux-mêmes fait violence à leurs filles, en les empêchant de prendre des époux parmi ces étrangers. De même aucune nation n'était obligée de fournir des hommes aux Amazones. Pourquoi ces femmes guerrières les avaient-elles exclus de leur communauté? En violant le droit naturel, elles s'exposaient à de justes représailles.

On ne peut priver personne de la jouissance de l'air, de l'eau courante, etc. (§. 126). Un refus non motivé dans une nécessité évidente, est une injustice qui donne le droit de recourir à la force (§. 130).

Un vaisseau battu par la tempête a droit d'entrer, même de force, dans un port étranger (§. 123). On est souvent obligé d'en venir là dans les voyages de découvertes.

La prescription est admise dans le droit des gens par Grotius, Pufendorf, Wolf et Vattel, en vertu d'un abandon présumé. Elle n'a pas de terme fixe, en droit des gens, et sa légitimité varie selon les circonstances (§. 142).

Nous n'avons pas besoin de dire que *Vattel*, comme tous les autres publicistes, veut que l'on garde inviolablement la foi des traités. Ses règles d'interprétation sont toutes marquées au coin de la loyauté et de la bonne foi.

Dans son chapitre 18, il s'occupe des moyens de terminer les différends des nations. Tout gouvernement est obligé de donner satisfaction lorsque le grief est juste et vérifié. Les congrès sont un moyen de concilier les différends entre les peuples et d'empêcher les guerres d'éclater ; heureux les peuples, quand les ministres de ces congrès n'y conspirent pas contre la liberté des nations et contre l'indépendance des Etats secondaires ; mieux vaudrait que ces congrès ne fussent dans ce cas que d'ennuyeuses comédies, comme le dit *Vattel*.

Le droit de rétorsion ou de représailles, qui est la loi du Talion, est le grand principe qui dirige les nations indépendantes. L'exercice du droit de représailles sur terre, avait un inconvénient majeur ; celui de faire tomber la peine sur des propriétés particulières ; aussi y a-t-on renoncé. Les

gouvernemens ayant à protéger leurs sujets, doivent prendre leur fait et cause, s'ils n'obtiennent satisfaction ; c'est là un juste sujet de guerre.

Vattel, dans son livre 3, traite du droit de la guerre, et il reproduit l'ancienne distinction entre les guerres publiques et les guerres *privées*. Il n'y a plus aujourd'hui de guerres de cette dernière espèce par le motif que nous venons d'indiquer ; c'est que les gouvernemens sont responsables solidairement avec leurs administrés.

Il reproduit aussi la distinction entre les guerres *offensives* et *défensives*. En droit, toute guerre est nécessairement défensive, quand bien même la manière de la conduire serait ce qu'on appelle offensive ou d'invasion.

Du temps de *Vattel*, il existait beaucoup d'exemptions du service militaire. Aujourd'hui on tient pour maxime que tout homme valide se doit à la défense de son pays. Les magistrats et les ecclésiastiques n'en sont dispensés qu'autant que l'intérêt public l'exige. Personne a-t-il trouvé mauvais que le clergé espagnol ait concouru, les armes à la main, à repousser l'invasion de Napoléon ?

Vattel cherche à justifier l'usage où sont les Suisses de louer des soldats mercenaires à toutes les puissances de l'Europe, sans s'inquiéter si leurs guerres sont justes ou injustes. Suivant nous, il

ne peut y avoir une immoralité plus profonde que celle qui fait métier de répandre le sang humain pour de l'or : au moins le bourreau est-il l'homme de la loi ; au moins ses victimes sont-elles condamnées légalement ; mais quel honneur peut-il y avoir, ou plutôt quelle honte que de verser le sang innocent pour une cause qui n'est pas la nôtre et que nous ne pouvons souvent approuver ?

Vattel veut, pour légitimer une guerre, qu'elle soit toujours motivée sur une raison claire et décisive et sur la violation d'un droit parfait. On n'a pas le droit d'attaquer un gouvernement par cela seul qu'il obtient de la prépondérance, qu'il arme ou se fortifie ; tant qu'il n'y a pas lésion, on ne peut que le surveiller et se confédérer pour l'arrêter dans ses entreprises injustes.

Vattel veut qu'il y ait toujours une déclaration de guerre, et qu'elle soit connue à temps. Ce principe est fondé sur ce qu'on doit toujours espérer satisfaction, et qu'on doit mettre le gouvernement offenseur en demeure de la fournir. Mais *Vattel* détruit son principe (§. 60), en disant qu'il est d'abord permis d'entrer dans le pays et d'y occuper un poste avantageux avant de la déclarer. Alors n'est-il pas évident que cet acte est par lui-même un fait d'hostilité, et que les sujets sont autorisés à le repousser ? En cela ils ne font que leur

devoir, et ne méritent pas le châtiment que *Vattel* leur réserve (§. 61).

Il est permis et louable de secourir et d'assister de toute manière une nation qui fait une guerre juste, et c'est un devoir pour toute nation qui peut donner ce secours sans se nuire à elle-même. Mais les traités les plus formels ne peuvent autoriser un peuple à en aider un autre dans une guerre injuste.

Les principes de la neutralité dérivent de l'indépendance absolue de chaque nation. Ils s'étendent à tous leurs sujets sur terre et sur mer. Les puissances belligérantes ayant voulu soumettre les navires des puissances neutres à la visite ou à des blocus fictifs contraires à la liberté des mers, une coalition s'est formée dans la guerre de 1778, sous le titre de neutralité armée, et ses principes, alors reconnus par toutes les puissances, quoique souvent méconnus depuis, forment à présent le droit des gens de l'univers, parce qu'il est fondé sur la justice universelle. Napoléon lui-même en a reconnu la légitimité. (*Voy.* le tom. 2 de ses Œuvres écrit par le général Gourgaud, p. 91-181.) On n'en excepte que les marchandises de contrebande, et les communications avec les places réellement bloquées ou investies.

Dans la guerre la plus juste, on ne doit faire

que le moins de mal possible ; on ne doit mettre un ennemi à mort que dans un cas de nécessité évident, et jamais pour sa résistance. *Vattel* (§. 143) croit voir une exception dans le cas d'opiniâtreté ; mais le devoir de tout homme armé est de résister jusqu'au dernier moment, et on n'est jamais excusable de tuer de sang-froid un homme qui rend les armes.

Il n'est pas vrai que les femmes, les enfans et les vieillards puissent être considérés comme ennemis. On ne peut considérer comme tels que ceux qui ont les armes à la main pour défendre le gouvernement auquel on demande une juste satisfaction.

Vattel convient (§. 149) qu'on n'a aucun droit sur la vie d'un homme désarmé et rendu ; et cependant ailleurs il dit qu'on a le droit de mettre à mort les prisonniers, si on ne leur a pas promis la vie, comme si la promesse n'était pas au moins tacite.

(§. 152.) Il admet le droit d'esclavage, dans le cas où les prisonniers se sont rendus indignes de vivre ; comme si on pouvait jamais acquérir un droit sur la personne de son semblable.

Vattel prétend (§. 159) que, de son temps, un soldat n'osait se vanter d'avoir ôté la vie à un roi ennemi ; il avait raison, s'il l'avait massacré de sang-froid : mais si c'était en combattant, pourquoi ne s'en glorifierait-il pas ? La personne

des souverains n'est pas inviolable à la guerre, elle ne l'est pas surtout à l'égard des ennemis.

Le droit de faire du butin ou de lever des contributions, ne doit être considéré comme légitime, qu'autant qu'il est justifié par la nécessité et qu'il n'est qu'un simple dédommagement. Les propriétés privées doivent être respectées, parce qu'il importe de diminuer le nombre de ses ennemis, et de ne pas faire des guerres acharnées.

Vattel dit qu'il est des cas où l'on peut détruire une nation injuste et féroce, comme sont les Barbaresques; non, il ne faut que les mettre dans l'impossibilité de faire du mal.

Vattel pense aussi qu'on peut rendre un pays inhabitable, pour s'en faire une barrière; c'était la doctrine d'Attila, c'est celle de toutes les nations barbares.

En un mot, la nécessité seule peut justifier le mal fait aux hommes du parti contraire : quant aux ruses de guerre, elles sont permises toutes les fois qu'on n'engage pas sa foi. Il fut un temps où l'on mettait à mort ceux qui étaient arrêtés dans une surprise.

Les espions sont employés dans la guerre; mais ceux qui font ce métier s'exposent à être mis à mort, et c'est pour cela que nul n'a le droit d'exiger d'un soldat qu'il en remplisse les

fonctions. Sinon aurait pu être puni d'une peine capitale, si sa feinte avait été découverte.

« Tout le droit de celui qui fait la guerre, dit *Vattel* (§. 183), vient de la justice de sa cause » : cependant notre auteur pense que le souverain qui fait une guerre injuste, est seul tenu de réparer ses torts. Nous disons, au contraire, que les généraux et les officiers qui ont la conscience de cette injustice, et qui y prennent part, en sont au moins moralement responsables. — Quand Tyrtée chantait son hymne célèbre : « Il est » beau, il est glorieux de mourir en combattant » aux premiers rangs pour son pays », il n'enflammait les esprits, que parce qu'il parlait d'une guerre juste.

L'humanité reconnaissante élève des autels à ces victimes de l'honneur et du patriotisme ; l'histoire flétrit ces hommes dévoués à tous les pouvoirs, qui, faisant de la guerre un vil métier, se précipitent aux premiers ordres d'un ambitieux ou d'un insensé, sur un pays paisible qui n'a fait aucune injure à leur patrie, et qui se battent aujourd'hui pour une cause qu'ils ont peut-être combattue pendant la moitié de leur carrière, et à laquelle ils doivent leur élévation !

Qu'on donne à ces hommes de l'or ! Mais leurs succès même sont un crime aux yeux des contemporains impartiaux.

Vattel dit (§. 195) que la conquête a été constamment regardée comme un titre légitime entre les nations.

La guerre n'étant faite que pour obtenir une juste satisfaction, il faut dire, au contraire, que par le succès des armes on n'acquiert d'autre droit qu'à une réparation, et que l'on ne peut retenir les propriétés publiques ou user des contributions levées sur le pays ennemi que jusqu'à concurrence des pertes éprouvées.

Quant à la nation, elle ne change pas de souverain par la conquête : le consentement seul peut fonder un titre légitime de possession. Ces conséquences dérivent des principes que *Vattel* lui-même a posés. Qu'on cesse donc de nous parler du droit de conquête. Napoléon n'a-t-il pas eu l'idée de se faire un trésor particulier, un domaine extraordinaire, du prétendu fruit de ses conquêtes, quand c'était le sang et les trésors de la nation qui alimentaient la guerre ! Les peuples opprimés ont renversé le conquérant, et la France a payé avec usure ces dépouilles opimes dont il s'était chargé, tandis que lui-même allait mourir sur un rocher.

Vattel dit que les immeubles, les terres, les villes, les provinces entières passent sous la puissance de l'ennemi qui s'en empare; cela est vrai

en fait, mais le fait ne se convertit en droit que par un traité et par le consentement des habitans. Les rois n'ont pas le droit de se partager les peuples comme des troupeaux, sans les consulter.

Vattel dit encore (§. 199) que le conquérant peut priver les provinces de leurs droits et de leurs franchises, en forme de peine, comme si la jouissance des droits de l'homme était une concession, une pure faveur des princes de la terre, comme si ces droits n'étaient pas inaliénables et sacrés! La doctrine de *Vattel* n'est qu'une conséquence de cette ancienne erreur, qui faisait passer toutes les propriétés du vaincu dans les mains du vainqueur. Heureusement que l'auteur revient sur ses pas dans le §. 201, où il s'élève avec force contre les abus qui dérivent du droit de la conquête, abus qu'on a en quelque sorte légitimés par cette expression vulgaire : *Traiter un Etat en pays conquis*. « Lorsqu'un conquérant, dit-il, veut réduire le peuple en esclavage, l'état de guerre continue, et la possession ne deviendra légitime que lorsqu'il aura cessé. »

Vattel dit que l'un des droits de la conquête est d'incorporer l'Etat vaincu à l'Etat du vainqueur : c'est ce qu'a fait *Napoléon* pour fonder le grand empire. Qu'est-il arrivé? il a perdu même les possessions légitimes, fondées, depuis la révo-

lution, avec le consentement des peuples, dans les provinces en-deçà du Rhin.

Selon *Vattel*, le vainqueur peut se mettre simplement à la place du souverain qu'il a dépossédé, ou il peut gouverner sa conquête comme un Etat à part.

Napoléon l'a encore tenté à Naples, à Rome, en Italie, en Sardaigne, en Allemagne, en Pologne, en Espagne; l'Europe s'est avec raison soulevée contre ces usurpations. Qui oserait en soutenir la légitimité?

Vattel discute (§. 232) la question de savoir, si l'Etat doit rembourser aux citoyens les pertes de guerre, et il se prononce pour la négative, sous prétexte que les citoyens, devant le sacrifice de leur vie à l'Etat, lui doivent à plus forte raison celui de leurs biens. « Si l'Etat, dit-il, devait, à » la rigueur, dédommager tous ceux qui perdent » de cette manière, les finances publiques seraient » bientôt épuisées; il faudrait que chacun contri- » buât du sien dans une juste proportion, ce qui » serait impraticable. »

L'association politique n'est-elle donc plus une assurance mutuelle? Où est l'impossibilité de constater les dommages et de payer le montant des pertes? Où est l'impossibilité de régler les contributions en conséquence? Les contributions

ont-elles une autre destination que de répartir entre chacun les charges communes.

L'Etat, s'il le pouvait, rendrait la vie à ceux qui ont péri ; il doit au moins dédommager les familles des victimes, par des pensions à leurs veuves et à leurs enfans.

Nous connaissons une loi française toujours subsistante, quoique souvent restée sans exécution (celle du 14 août 1793), par laquelle la Nation déclare qu'elle indemnisera tous les citoyens des pertes qu'ils auront éprouvées par l'invasion de l'ennemi, à l'exception de ceux qui seront convaincus de l'avoir favorisée, ou d'avoir refusé d'obéir aux réquisitions. Il n'y a pas de meilleur moyen pour stimuler le patriotisme.

Vattel, au ch. 18, recherche quelles sont les règles à observer dans les guerres civiles ; il s'élève contre les exécutions barbares commises par le duc d'Albe dans les Pays-Bas ; mais il n'ose pas affirmer que l'on doive suivre les règles de la guerre à l'égard des vaincus. Ceux en effet qui se révoltent contre l'Etat, commettent un crime digne de mort ; ils doivent être jugés par la loi du pays et non par le droit des gens : c'est ce qui rend les guerres civiles si terribles. *Vattel*, dans ce cas, se borne à des avis fort sages et fort humains : il invoque l'exemple de Henri IV. Il professe cette maxime, « que les deux partis sont

obligés d'exécuter les conventions qu'ils ont faites; car alors ils sont tous deux régis par la loi naturelle, qui consacre la validité des engagemens et par une espèce de droit des gens intérieur qui commence à s'établir. Traiter avec un rebelle, c'est reconnaître qu'il a des droits. »

Cependant *Vattel* (§. 291) dit, que si les sujets révoltés ont extorqué des conditions onéreuses, contraires au bien de la nation, le prince n'est pas tenu de les observer. Ce conseil est très-dangereux; car alors les insurgés n'auraient autre chose à faire, qu'à se défaire d'un monarque avec lequel on ne pourrait jamais traiter en sûreté. Le prince doit tenir sa parole, à moins qu'elle n'ait été donnée que pour se tirer d'un péril imminent de sa vie; car il suffit qu'il ait été libre de ne pas traiter, pour que sa parole soit obligatoire.

Quiconque, dans une guerre civile, viole les règles ordinaires de la guerre, s'expose à de justes représailles; notre intervention en Espagne a cela de salutaire, d'empêcher les deux partis de s'abandonner aux derniers excès. Dans cette guerre, des Français pris dans les rangs ennemis ont été condamnés à mort : *Mina* a déclaré qu'il userait de représailles sur des officiers français. En avait-il le droit? Non. Les Français qui portent les armes contre ceux de leur pays, sont comme

les émigrés de 1792 ; ils ne cessent pas d'être régis par la loi française, et cette loi les condamne.

Vattel (§. 296) dit que les nations étrangères peuvent prendre parti dans les guerres civiles des pays voisins, s'ils en sont requis. Cette opinion est erronée : ces nations ne sont pas juges des griefs respectifs, surtout quand il s'agit de la forme du gouvernement ; autrement les républiques devraient toujours prendre parti pour les Etats constitués démocratiquement, et il y aurait ligue perpétuelle entre les gouvernemens despotiques, pour renverser la liberté dans les pays où elle existe.

La Convention a prêché cette doctrine, qu'elle devait secours à toutes les insurrections démocratiques de l'Europe ; la Sainte-Alliance paraît vouloir suivre le même principe, dans des vues opposées, depuis les congrès de Laybach et de Vienne. L'Angleterre a franchement protesté contre ce système d'intervention.

Dans la conclusion des traités de paix, *Vattel* remarque, avec raison, que l'on doit considérer la constitution du pays avec qui l'on traite. Il est tel Etat où le chef du gouvernement a tout pouvoir de déclarer la paix et la guerre, et tel autre où il ne peut ni l'un ni l'autre, sans l'assentiment des grands corps de l'Etat.

p.

En France, le roi, d'après la Charte (art. 14), a droit de conclure toute espèce de traités; mais comme il ne peut faire de lois sans le concours des deux chambres, et surtout lever aucun impôt, il est clair qu'il n'y a pas de sûreté à traiter avec son gouvernement, si la convention n'est soumise à la ratification du pouvoir législatif. C'est ce qui a été fait pour les traités de 1814 et de 1815.

Vattel (liv. 4, §. 18) pense que, même dans les États constitués comme l'Angleterre, le monarque peut, sans ratification, abandonner les provinces occupées par l'ennemi. Nous ne sommes pas de cet avis; le ministre, signataire de la paix, pourrait être mis en jugement; si les chambres ne voulaient pas consentir à la cession, elles auraient des moyens efficaces de forcer les ministres à continuer la guerre, en poursuivant comme traîtres tous ceux qui ne feraient pas leur devoir.

Vattel dit qu'un prince mineur ne peut traiter de la paix; il est, à cet égard, frappé de la même incapacité que pour les autres affaires du gouvernement; mais si la régence a des pouvoirs suffisans, c'est avec elle qu'il faut conclure.

A l'égard d'un roi prisonnier, il est évident que l'exercice de la puissance souveraine est suspendu en sa personne, et qu'aucun traité fait avec lui n'est valide; tel fut le cas du traité de Madrid

consenti par François I.er, et du traité de Londres fait par le roi Jean ; tous deux furent annulés par les Etats.

Dans quel cas peut-on dire qu'un traité a été imposé par la violence, et qu'il n'y a pas de véritable consentement ? *Vattel* s'exprime à cet égard avec trop de vague (§. 37), et par là même il laisse à la mauvaise foi une trop grande latitude.

La violence doit être évidente et continue, et capable d'exposer la personne de ceux qui sont forcés d'accepter le traité, à une ruine actuelle et irréparable. On ne doit pas être reçu à alléguer des menaces, ni la crainte d'être retenu prisonnier ; il faut qu'il y ait un péril imminent, et violence actuelle et personnelle. Jusque-là les chefs des nations doivent refuser de souscrire à des conditions iniques, ils doivent plutôt sacrifier leur personne, et consentir à demeurer prisonniers. En un mot, ils ne doivent voir que l'intérêt de l'Etat.

Vattel traite (ch. 5) du droit des ambassades, et il décide avec raison (§. 62) que ce droit réside originairement dans la nation ; c'est pourquoi les envoyés de Cromwell et de Napoléon furent reçus par toutes les puissances ; il en était de même de la république de Pologne pendant les interrègnes. Les puissances étrangères ne doivent consulter que l'état de possession (§. 68). La reconnaissance

d'un prétendant, par une nation étrangère, serait même une cause de guerre.

Vattel croit qu'il est des occasions où l'on peut refuser le passage aux ministres des nations neutres qui vont chez l'ennemi.

Le droit des ambassadeurs est purement conventionnel; on peut refuser d'en recevoir sans se mettre en état de guerre; on peut aussi refuser l'accès du pays à tous les étrangers. Mais si la mesure n'est pas générale, le refus du passage serait une violation du droit des gens, à moins que le lieu où se rend cet ambassadeur ne fût réellement bloqué.

Les ambassadeurs sont des espions honorables reçus en chaque pays : il faut subir cet inconvénient, ou refuser d'une manière générale d'en recevoir et d'en envoyer. On ne peut saisir leurs papiers ; leur personne est inviolable et sacrée. Comment, en effet, seraient-ils jugés par des lois qu'ils ne connaissent pas? L'ambassadeur est tenu de respecter les lois de police et les usages du pays ; sinon il peut être renvoyé.

Vattel déclare hardiment que les agens diplomatiques n'ont pas le droit de corrompre les fonctionnaires du pays où ils résident, pour en connaître les secrets, à moins qu'il ne s'agisse de déjouer des pratiques faites contre le pays dont ils stipulent les intérêts. Puis il ajoute (§. 99) :

« S'il était nécessaire, pour prévenir une conjuration, d'arrêter, de faire périr même un ambassadeur qui la dirige, je ne vois pas qu'il y eût à balancer, parce que le salut de l'Etat est la loi suprême. »

Un pareil acte serait à nos yeux un attentat au droit des gens. Quelque coupable que ce ministre puisse être, vous ne pouvez ni le convaincre, ni lui appliquer une peine légale; car, encore une fois, il n'est pas soumis aux lois du pays.

Si vous surveillez vos sujets, les trames de l'étranger ne sont point à craindre; si l'ambassadeur machine seul, vous pouvez l'observer ou le congédier; cela suffit pour la sûreté de l'Etat.

Tout le reste serait faiblesse et tyrannie. Le sénat de Venise, quoi qu'en dise *Vattel*, n'a fait que son devoir en renvoyant le marquis de Bedmar.

On ne peut porter atteinte à la personne de l'ambassadeur, qu'autant qu'il commet un acte de violence personnelle; alors la défense est de droit naturel.

L'ambassadeur n'a pas droit à la franchise des impôts qui frappent sur les propriétés ou les marchandises; car son immunité est personnelle; tout ce qui lui est accordé à cet égard est de pure faveur.

Vattel parle (§. 167) des ministres secrets. Louis XV s'est souvent servi de ce moyen; mais

il est évident qu'on ne leur doit rien et qu'ils sont absolument sur le pied des étrangers.

Tel est en substance le traité de *Vattel*, et c'est encore, à notre avis, le meilleur ouvrage sur le droit des gens naturel, celui où il y a le moins d'erreurs, et où les conséquences sont le mieux rapprochées de leur principe; celui, en un mot, où on ne se contente pas d'ériger en loi une pratique purement conventionnelle des nations européennes, et où chaque décision est motivée et appuyée sur les raisons les plus solides.

Aussi l'estime accordée à cet ouvrage, qui ne se distingue ni par l'invention, ni par le style, a-t-elle toujours augmenté, et c'est celui qu'on cite le plus souvent.

Burlamaqui, après avoir enseigné le droit à Genève, avec succès, composa en 1747 un ouvrage sur le droit naturel, qui a servi long-temps de texte aux leçons des professeurs de Cambridge.

Ses élémens du droit naturel, rédigés avec beaucoup de netteté et de précision, en trois parties, sont bien supérieurs à ceux de Pufendorf. Au ch. 2 du liv. 2, il établit très-bien, que chaque homme a un droit naturel et primitif de se choisir la religion qu'il juge être la véritable, et que les autres hommes sont dans l'obligation indispensable de respecter ce droit. Puisqu'il est du devoir de l'homme d'avoir une religion raisonnable et digne

de Dieu ; il ne saurait *sans crime* renoncer au droit naturel d'examen et de liberté de conscience; car il se mettrait dans l'impossibilité de s'acquitter de ses devoirs envers Dieu.

Burlamaqui pense que ce n'est pas seulement un droit, mais un devoir, que de se défendre contre la violence ; car nous devons résister à l'injustice et pour conserver notre liberté, et pour empêcher que d'autres n'en soient victimes.

Il établit comme une règle, que « si le souverain, au lieu de nous protéger contre la violence, fait profession ouverte de nous refuser tout secours et toute justice, on peut alors rentrer dans l'exercice de ses droits naturels. »

Burlamaqui a très-bien vu que le mariage n'est pas un pouvoir mais un contrat; cependant il déduit le pouvoir paternel de la génération, et la raison qu'il en donne c'est qu'on ne saurait l'établir sur le consentement des enfans. Il est évident au contraire que si l'enfant pouvait parler, et si la raison l'éclairait, il consentirait à conférer à ses parens un pouvoir modéré, même celui de le châtier.

Le pouvoir paternel résulte donc, comme le pacte social, d'un consentement présumé; c'est une magistrature sanctionnée par la loi civile : ce pouvoir cesse quand les enfans sont arrivés à l'âge de raison et qu'ils peuvent se diriger eux-mêmes. Si

c'était un pouvoir dérivant de la génération, la puissance paternelle ne devrait s'éteindre qu'à la mort des père et mère ; la femme aurait partout la même autorité que le mari.

Le pouvoir paternel est tellement d'institution civile qu'il n'a pas lieu sur les enfans nés hors mariage.

Relativement aux domestiques, il existe, à la suite du 14.e chap. du liv. 3 de *Burlamaqui*, une exposition de principes qui nous paraît fausse, parcequ'on y part de cette idée que celui qui se met en service contracte une sorte de servitude, tandis qu'il est évident que celui-là ne fait que louer ses services temporairement et sous des conditions spéciales et déterminées. Aussi est-il aujourd'hui reconnu qu'un maître n'a pas le droit de frapper ses domestiques ni de les châtier ; il n'exerce à leur égard aucun pouvoir, aucune magistrature ; seulement les lois accordent au maître plus de confiance, et elles punissent plus sévèrement les délits domestiques.

Les élémens de *Burlamaqui* n'ont été publiés qu'après sa mort en 1774, époque à laquelle ils ont été commentés et amplifiés par le professeur *Felice*.

Il est bien étonnant qu'en parlant de ceux qui ont fait avancer la science du droit public et du droit des gens, *Kluber* n'ait pas dit un mot de

notre immortel *Montesquieu*; il est vrai que *l'Esprit des Lois* n'est pas un traité méthodique sur le droit naturel ni sur le droit des gens, ni même sur le droit public; mais il y a dans ce célèbre ouvrage tant d'idées profondes et lumineuses, sur les principes des lois, qu'il est impossible que les publicistes qui sont venus après lui n'en aient pas beaucoup *profité*.

Quoique l'ouvrage de *Montesquieu*, ait été publié en 1748, il ne paraît pas que *Wolf*, ni *Burlamaqui* l'aient connu (1); l'Esprit des lois obtint d'abord peu de succès.

Montesquieu s'est trompé en plaçant le *despotisme* au rang des gouvernemens réguliers; il fallait s'en tenir à la division d'Aristote, qu'il censure, mais qui a prévalu sur la sienne. Il a bien connu et bien défini le gouvernement aristocratique.

En traitant de la monarchie, notre publiciste a dit que le prince est la source de tout pouvoir politique; il n'en est pas ainsi, puisque le monarque est lui-même soumis à un pouvoir supérieur qui est la loi. *Montesquieu* d'ailleurs repousse l'idée que dans un état, tout dépende de la volonté momentanée et capricieuse d'un seul. L'unité de pouvoir

(1) *Vattel* le cite quelquefois, rendant hommage à la hauteur de son génie; mais il ne pouvait guère s'en appuyer, parce que *Montesquieu* n'a point procédé méthodiquement, et qu'il a peu parlé du droit des gens.

n'est pas de l'essence de la monarchie, comme l'ont écrit *Montesquieu*, *Henrion de Pansey* et autres publicistes; c'est ce que prouve l'établissement des gouvernemens représentatifs où le pouvoir souverain est divisé entre le monarque, et une, deux ou trois chambres.

On ne voit pas non plus, pourquoi il ne pourrait pas exister de monarchie sans noblesse; nous n'en avons plus aujourd'hui, au moins dans le sens que l'entendait *Montesquieu*, c'est-à-dire territoriale et privilégiée. L'illustre écrivain veut des rangs dans la monarchie, ce qui détruit l'égalité politique; c'est une conséquence de son principe sur l'unité de pouvoir. En abandonnant la puissance législative au prince, il fallait bien accorder des droits aux corps intermédiaires; mais l'expérience a prouvé que ces droits ne sont rien, là où le pouvoir législatif est confondu avec le pouvoir exécutif; car alors la noblesse ne se compose plus que de courtisans, le clergé vit à la cour, les corps judiciaires qui résistent sont exilés par lettres de cachet.

Montesquieu, en donnant les règles que doit suivre une monarchie non limitée, c'est-à-dire despotique, l'a plus discréditée que ceux qui l'ont attaquée directement par le raisonnement.

Montesquieu rejette la torture comme contraire à la loi naturelle; cependant il n'ose pas la condamner entièrement, et s'il la repousse c'est

surtout par un sentiment d'humanité. Il fallait dire qu'elle est réprouvée par le droit, qui, en effet, ne veut pas qu'un homme soit puni avant d'avoir été convaincu, ou qu'il soit forcé de s'accuser lui-même.

Notre auteur admet le droit de conquête et par conséquent il en déduit le droit de la force. Il trouve que l'esclavage politique est un résultat naturel de la conquête, et qu'il est légitime pourvu que les conquérans prennent les moyens d'élever les vaincus au rang de sujets. Il n'a ni connu ni défini la liberté naturelle. Il n'a vu que la liberté civile, oubliant ce grand principe de Bacon, qu'il n'y a pas de liberté civile là où il n'y a pas de liberté politique.

Quant à l'esclavage domestique et civil, *Montesquieu* démontre sur quel sophisme il est appuyé. Cependant, après avoir dit qu'on ne peut vendre sa liberté, il trouve que la convention, par laquelle des hommes libres se donnent à un protecteur, est un acte conforme à la raison, et que c'est un véritable contrat. Ainsi il ne rejette pas absolument l'esclavage, qu'il trouve d'ailleurs fondé sur une raison naturelle, quoique contre nature; suivant lui l'esclavage peut être bon dans certains pays. Est-ce que *Montesquieu*, craignant de se brouiller avec un gouvernement qui avait établi le Code noir, n'osait pas dire toute la vérité? On

le croirait ; car, après avoir fait un si beau tableau de la constitution anglaise, il n'ose pas blâmer les institutions vicieuses de la monarchie française.

Il est aussi dans l'erreur sur le pouvoir paternel, qu'il définit une propriété tempérée par l'amour des enfans ; de même qu'on appelait l'ancien gouvernement *une monarchie despotique tempérée par des chansons.*

Au commencement du liv. 26, *Montesquieu* dit : « Les hommes sont gouvernés par diverses » sortes de lois : par le droit naturel ; par le droit » *divin*, qui est celui de la religion ; par le droit » ecclésiastique, autrement appelé *canonique*, » qui est celui de la police de la religion ; par le » *droit des gens*, qu'on peut considérer comme » le droit civil de l'univers, dans le sens que cha» que peuple en est un citoyen ; par le *droit po-* » *litique général*, qui a pour objet cette sagesse » humaine qui a fondé toutes les sociétés ; par le » *droit politique particulier*, qui concerne cha» que société ; par le *droit de conquête*, fondé » sur ce qu'un peuple a voulu, a pu ou a dû faire » violence à un autre ; par le *droit civil* de cha» que société, par lequel un citoyen peut défen» dre ses biens et sa vie contre tout citoyen ; » enfin, par le *droit domestique*, qui vient de » ce qu'une société est divisée en diverses familles » qui ont besoin d'un gouvernement particulier. »

En prenant cette classification pour l'épigraphe de cet ouvrage, nous avons été obligés d'en éliminer d'abord le *droit divin*, parce que Dieu ne nous a pas donné d'autres lois que le droit naturel, dont il a gravé les principes dans le cœur de tous les hommes. Quant au *droit ecclésiastique*, il est actuellement rayé du nombre des sciences, ainsi que la théologie. En adoptant la liberté des croyances et des cultes, l'Europe, ou du moins une partie de l'Europe, pense que les pratiques ou les règles d'aucun culte ne peuvent plus être obligatoires pour aucun citoyen. De même la théologie n'est plus une science, que pour ceux qui admettent la révélation, et qui regardent comme des vérités les croyances particulières du culte catholique; aux yeux des autres, la théologie n'est qu'une branche de la philosophie.

De même, c'est s'exprimer inexactement que de faire deux classes du *droit public général* et du *droit politique particulier* : le droit public, en tant que général, n'est autre chose que le droit naturel.

Le *droit de conquête* n'est plus reconnu comme un droit; le *droit domestique* n'est qu'une partie du droit civil et du droit politique.

On voit que *Montesquieu* écrivait dans une monarchie, où la liberté des cultes n'était pas admise, et où les vrais principes des sociétés policées n'étaient pas encore mis en pratique.

Cependant notre auteur consacre deux chapitres à prouver l'inviolabilité de la loi naturelle.

Quand on a lu et médité l'Esprit des Lois, on est convaincu que *Montesquieu* n'avait pas d'idées exactes et fixes sur le droit naturel, le droit des gens et le droit public; il a composé son ouvrage, comme il le dit lui-même, non de suite, mais par parties, dans un intervalle de vingt années; il a voulu donner la raison de tout ce qui avait existé et de tout ce qui existait de son temps, sans avoir un système à lui, à tel point, qu'il fournit des argumens à tous les systèmes politiques: il a travaillé sans plan et sans méthode. Il y a beaucoup d'erreurs dans l'Esprit des Lois, un beaucoup plus grand nombre de vérités, et des éclairs de génie.

Son ouvrage n'en a pas moins prodigieusement servi à la science, en appelant l'attention des gens du monde sur l'étude aride des lois dont les légistes seuls s'occupaient, et en rendant populaire ce que les lourdes compilations de *Grotius*, de *Pûfendorf* et des autres publicistes allemands ne leur avaient pas fait encore connaître.

Mais il était réservé à un autre écrivain français de s'emparer bien plus puissamment encore de l'attention publique, et de graver profondément dans les esprits les principes organiques de toutes les sociétés humaines.

J.-J. *Rousseau* était citoyen d'un pays libre,

Montesquieu sujet d'un monarque absolu; *Rousseau* n'appartenait à aucune classe privilégiée, il était de la grande famille humaine, *Montesquieu* tenait à un corps de magistrature fort attaché à ses prérogatives, et imbu de presque tous les préjugés de la classe aristocratique.

Rousseau vivait loin des cours; *Montesquieu* approchait des rois, il était courtisan, c'est un fait qu'on ne saurait révoquer en doute.

Rousseau avait une énergie brûlante, *Montesquieu* était dogmatique et sentencieux; *Rousseau* parlait au cœur de l'homme, *Montesquieu* à son esprit.

On ne doit donc pas être surpris que le *Contrat Social* ait eu une vogue si prodigieuse, tandis que l'*Esprit des Lois* eut peine à trouver des lecteurs dans son origine.

Du reste *Montesquieu*, par les ménagemens qu'il a gardés avec le pouvoir, et par l'espèce de transaction qu'il a faite avec son siècle, a été plus généralement utile que *Rousseau*; mais le citoyen de Genève a doublé le prix de l'ouvrage de *Montesquieu*, en lui donnant des bases certaines. *Rousseau* a été plus près de la vérité que *Montesquieu*, quoiqu'il ait aussi commis des erreurs: *Rousseau* a devancé son siècle, il appartient au XIX.e; *Montesquieu* est resté le publiciste du XVIII.e Jamais les gouvernemens despotiques ne

s'appuieront des maximes de *Rousseau ;* les rois absolus et les classes privilégiées ne cessent d'invoquer l'autorité de *Montesquieu.*

C'est que le président a cherché à tout justifier, tandis que le simple citoyen a voulu fonder les principes, indépendamment des formes sociales adoptées de son temps.

L'homme est né libre, dit *Rousseau, et partout il est dans les fers ;* c'est-à-dire qu'il n'existe pas de pays où quelqu'un des droits qu'il tient de la nature, ne soit violé ou compromis. C'est ainsi qu'aux Etats-Unis on tolère l'esclavage, et qu'en Espagne on n'admet pas la liberté des cultes.

Rousseau, en parlant de l'esclavage des peuples, dit : « Tant qu'un peuple est contraint » d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il » peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait » mieux encore ; car, recouvrant sa liberté par » le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé » à la reprendre, ou on ne l'était point à la lui » ôter ».

C'est le droit de résistance à l'oppression proclamé par l'assemblée nationale, droit dont on ne saurait contester la légitimité, quand il est renfermé dans les bornes de la défense ; et qui prend le titre de sédition et devient coupable quand il n'est pas fondé sur des motifs suffisans.

Rousseau dit, *que l'ordre social ne vient pas*

de la nature ; c'est une erreur, ou du moins l'organisation politique vient de la nature de l'homme, qui est essentiellement sociable ; ce qui n'empêche pas que *Rousseau* n'ait raison de dire que *cet ordre social est fondé sur des conventions.*

Rousseau n'a pas, comme *Montesquieu*, hésité à condamner d'une manière absolue l'esclavage ; il démontre parfaitement que la force ne peut pas engendrer le droit. « Le plus fort n'est ja-» mais assez fort pour être toujours le maître, s'il » ne transforme sa force en droit, et l'obéissance » en devoir ».

Il démontre, avec une grande force de logique, que toute société repose sur une convention expresse ou tacite, et que le pouvoir ne peut jamais être exercé que dans l'intérêt du peuple, qui en est la source et la racine.

Mais *Rousseau* se trompe, quand il dit que l'essence du pacte social est *l'aliénation complète de tous les droits naturels ;* au contraire, ce n'est qu'une mise en société ; l'homme ne peut pas aliéner ses droits natifs, et c'est pour cela que l'association n'a pas le droit de disposer de la vie de l'un des associés, s'il n'est jugé coupable ; on ne peut pas présumer que l'homme soit entré dans une société pour renoncer à ses garanties.

Rousseau conclut de son principe, que le pouvoir social, ou le souverain, ne peut s'égarer, et

que tout ce qu'il prescrit est légal; c'est l'opposé de la maxime de *Cicéron*. Nous pensons, avec ce dernier, qu'un corps populaire peut commettre autant d'injustices que le monarque le plus absolu; il le fait du moins avec plus d'impunité, et par cela même l'abus de ce pouvoir n'en est que plus redoutable.

Il n'est pas vrai que l'homme, qui passe de l'état de nature à l'état de société, subisse un changement tel que la justice succède à l'instinct, et la moralité à l'absence de principes. *Rousseau* méconnaît ici la nature de l'homme, qui n'est pas celle de la bête. L'homme, dans l'état de nature, a les mêmes droits et les mêmes devoirs à remplir que dans l'état de société; car il a la notion du juste et de l'injuste.

Il n'est pas vrai que l'Etat soit maître de tous les biens des membres de l'association; il n'en devient propriétaire que par la volonté du possesseur légitime; et cette volonté est présumée de droit, quand les demandes n'excèdent pas les besoins; si elles excèdent, il y a commencement de tyrannie.

Rousseau se trompe quand il avance que le droit du premier occupant n'existe pas dans l'état de nature : sans doute l'homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire, mais il est obligé de respecter le droit, le fruit de l'industrie d'autrui. Du reste, il a très-bien signalé les carac-

tères que doit avoir l'occupation pour engendrer un droit.

« Quand Nuñez Balbao, dit-il, prenait sur le » rivage possession de la mer du Sud et de toute » l'Amérique Méridionale, au nom de la cou- » ronne de Castille, il n'en acquérait pas la » propriété ».

Rousseau remarque, « que les anciens monar- » ques s'appelaient rois des Perses, des Scythes, » des Macédoniens ; ils semblaient se regarder » comme les chefs des hommes, plutôt que » comme les maîtres du pays. Ceux d'aujourd'hui » s'appellent plus habilement rois de France, d'Es- » pagne, d'Angleterre, etc. ; en tenant ainsi le » terrein, ils sont bien sûrs d'en tenir les habitans ».

Voilà l'analyse du premier liv. Dans le ch. 1.er du liv. II, notre auteur dit que la souveraineté est inaliénable ; il tire son principe de ce que, par la nature du pacte, la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat. « Si donc le peuple, » dit-il, promet simplement d'obéir, il se dissout » par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à » l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de » souverain, et le corps politique est détruit ».

Ce principe est trop absolu ; le peuple, en créant des magistratures, n'aliène rien ; celui qui donne un mandat ne se dépouille pas de son droit, il ne devient pas l'esclave du mandataire.

Rousseau dit ensuite, ch. 2, « que la souve-
» raineté est indivisible ».

Il est plus vrai de dire, avec Barbeyrac, qu'elle est essentiellement divisible : la souveraineté est la réunion de tous les pouvoirs sociaux, délégués expressément ou tacitement. Pour que le dépositaire de ces pouvoirs n'en abuse pas, et pour empêcher qu'il ne s'érige en despote, on n'a rien trouvé de mieux que de partager l'exercice de la souveraineté entre diverses magistratures, de manière à les balancer l'une par l'autre.

Les partisans du pouvoir soutiennent aussi que l'unité est de l'essence de la monarchie. Nous avons déjà combattu cette erreur; elle n'est vraie que dans les monarchies absolues, elle ne saurait être appliquée aux Etats aristocratiques ou républicains, ni même aux monarchies représentatives.

Rousseau dit que la volonté générale est toujours droite; cela peut être vrai, mais ceux qui s'en rendent les organes peuvent se tromper; ils ont leurs passions, et quand elles sont déchaînées, elles sont plus furieuses, plus destructives dans les Etats démocratiques que dans les monarchies; il est vrai qu'elles durent moins long-temps.

Dans le ch. 4, *Rousseau* tire comme corollaire de son principe, que la formation de la cité emporte l'aliénation des droits; le principe étant faux,

les conséquences tombent d'elles-mêmes. Ainsi, il n'est pas vrai que le pouvoir souverain soit un pouvoir absolu ; tout pouvoir est limité par la justice et par les droits indestructibles, inhérens à la nature de l'homme.

Rousseau convient que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il soit, ne peut passer les bornes des conventions générales; il ajoute (en se réfutant ainsi lui-même), qu'il est faux que dans le contrat social il y ait, de la part des particuliers, aucune renonciation véritable, puisqu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange.

Il ne faut pas condamner légèrement *Rousseau* comme on le fait, et avec tant d'aigreur; les prétendues erreurs du philosophe de Genève disparaissent presque toujours avec une explication.

Rousseau traite, au ch. 5, du droit de vie et de mort; et il explique fort bien que l'homme social doit exposer sa vie pour l'Etat, parce que c'est à cette condition que l'Etat le protège.

Ce principe est excellent quand il s'agit de défendre l'Etat contre les ennemis, parce que la convention existe évidemment.

Mais si le prince dit à un citoyen : « Il est expédient que tu meures ! » *Rousseau* pense comme *Grotius* et comme *Pufendorf*, qu'il doit mourir sans examen; d'où il suit, qu'on pourrait

le sacrifier comme une victime humaine, le livrer à un ennemi barbare.

Nous disons, que telle n'est pas la nature du pacte social : J'ai consenti à exposer ma vie pour vous, moyennant que vous protégerez toujours la mienne. Vous n'avez donc le droit d'en disposer que dans les cas prévus au contrat ; mais quand, par lâcheté, vous violez à mon égard le droit de protection que vous me devez, je ne vous dois plus rien ; c'est vous-même qui avez rompu le contrat.

Delà il suit qu'à la guerre, quand la résistance a été poussée jusqu'où elle pouvait aller, le citoyen est quitte envers son pays : c'était une loi injuste, que celle qui condamnait à mort tout général vaincu, ou tout commandant militaire qui rend une place assiégée.

Quant aux peines infligées aux criminels, *Rousseau* les justifie parfaitement. « Vous violez le pacte social, vous vous mettez en état de guerre avec la société : elle a le droit de vous mettre à mort s'il n'existe aucun autre moyen de vous empêcher de faire des victimes nouvelles ; autrement, elle se contente de vous administrer des corrections comme à l'un de ses enfans ».

Cette soumission est évidemment sous-entendue dans le pacte social ; sans quoi il n'y aurait pas de société.

Rousseau a très-bien défini les caractères des

lois : leur objet doit toujours être général, les applications sont des actes de magistrature. Notre auteur répète encore ici que la loi ne peut pas être injuste, parce que nul ne peut être injuste envers lui-même. Il est clair cependant, que ceux qui sont l'organe de la volonté générale sont sujets à l'erreur.

Rousseau dit qu'un peuple ne devient célèbre que quand sa législation commence à décliner. C'est un paradoxe; sans doute, on fait plus souvent parler de soi par le mal que par le bien ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a, dans l'histoire des nations, des époques de régénération qui ne sont pas un signe de décadence. Ainsi, pendant trois siècles et plus, on ne parlait plus de la Grèce, est-ce à dire pour cela qu'elle était plus heureuse qu'elle ne le sera lorsque son indépendance sera établie? Le même raisonnement s'applique aux deux Amériques et à l'Espagne, qui, en 1808, a donné un si grand exemple au monde.

Rousseau, en traçant les devoirs du législateur, oublie trop souvent que l'homme est un être moral, sociable, ayant la connaissance du juste et de l'injuste. Il n'est pas vrai qu'il faille changer sa nature; il ne faut que l'étudier et y conformer les institutions.

Rousseau professe une doctrine désespérante et injurieuse à la sociabilité, quand il dit qu'il y a

des peuples qui ne peuvent pas souffrir de bonnes lois, et à l'égard desquels c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer.

Cela aurait pu être appliqué de notre temps aux Napolitains; mais nous ne ferons point cette injure à cette nation. Nous croyons que si ses législateurs avaient eu le temps d'éclairer le peuple, et de lui inspirer l'amour de la patrie; si la liberté n'avait pas été étouffée dans son berceau, Naples aurait pu, comme les autres, prendre sa place parmi les peuples libres.

Nous entendons tous les jours dire autour de nous: « Le peuple français n'est pas fait pour la liberté, parce qu'il s'est laissé facilement tromper par des démagogues et par des tyrans ». C'est une calomnie; la nation française est plus clairvoyante qu'on ne le pense; mais elle a été surprise par des hommes qui, en parlant toujours de liberté et d'égalité, faisaient régner la terreur sur la tête de ses plus illustres citoyens, et ensuite par les séductions de la gloire; elle a été trahie par ceux auxquels elle croyait des vertus civiques; mais aujourd'hui elle connaît ses véritables amis.

Voyez les *Grecs*, on les croyait abrutis par le despotisme; les voilà qui montrent les vertus civiques et les lumières, qui ont tant honoré leurs ancêtres.

Quand les Hollandais secouaient le joug des

Espagnols, on les flétrissait du nom de *gueux*. C'est en acceptant cette épithète, qu'ils ont si rudement châtié leurs oppresseurs.

Qui s'attendait à voir les Espagnols, engourdis par la superstition, soutenir cette lutte opiniâtre contre le plus grand génie guerrier du siècle, en rester vainqueurs, et sauver, par leur courage, l'Europe de l'asservissement?

Nos orgueilleux colons auraient-ils soupçonné que les esclaves africains établiraient un gouvernement régulier et florissant au sein des Antilles, et braveraient toutes les forces de la France?

Comment les descendans de ces Indiens, conquis si facilement par Cortès et Pizarre, sont-ils parvenus à faire reconnaître leur indépendance après une guerre de dix ans?

La maxime de *Rousseau* est donc fausse. Disons-le hardiment, *tous les peuples sont dignes de la liberté*, et c'est leur droit de l'obtenir.

Rousseau s'est encore trompé, quand il établit en principe général que la puissance législative ne peut appartenir qu'au peuple. Rien n'empêche qu'il délègue cette portion de la souveraineté dans une charte fondamentale : il est impossible même qu'il ne le fasse pas; car, dans une nation composée de dix, vingt ou trente millions d'âmes, tous les citoyens ne peuvent pas voter sur la place publique; il faut donc qu'ils délèguent un pou-

voir qu'ils ne peuvent exercer eux-mêmes. Si cette délégation est bien organisée, il n'arrivera pas, comme le dit *Rousseau*, que plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue. Les orages sont plus fréquens dans les Etats populaires que dans les gouvernemens mixtes.

Rousseau lui-même, dit que la république ne convient qu'à des dieux.

Notre auteur a fort bien indiqué le vice le plus commun de la monarchie, qui est de dégénérer en despotisme. « J'appelle *tyran*, dit-il, l'usurpateur de l'autorité royale ; et *despote*, l'usurpateur du pouvoir souverain. Le tyran est celui » qui s'ingère, contre les lois, à gouverner selon » les lois ; le despote est celui qui se met au-dessus » des lois mêmes. Ainsi le tyran peut n'être pas » despote, mais le despote est toujours tyran ! »

Rousseau ne voyant que l'unité dans le pouvoir monarchique, et ne connaissant pas ces chartes, par lesquelles on organise la législature et le mode de la formation de la loi, ne reconnaît comme loi d'un Etat, que celle qui a été réellement délibérée par le peuple. Il est tout-à-fait opposé au système représentatif ; c'est qu'on n'en connaissait de son temps qu'une organisation imparfaite, et que la théorie de la Constitution anglaise n'était pas suffisamment expliquée ou appréciée à sa juste valeur ; il n'avait sous les yeux

que les représentations imparfaites, appelées *pays d'Etats*, ou *Etats généraux*; et il préférait, non sans raison, les comices du peuple romain.

Mais comment une population aussi considérable que celle de Rome, pouvait-elle abandonner ses affaires pour exercer le pouvoir souverain? « La » grande affaire du peuple romain, dit *Rous-* » *seau*, était sa liberté; des esclaves faisaient » ses travaux.

» Quoi! la liberté ne se maintient qu'à l'appui » de la servitude! peut-être; pour vous, peuples » modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais » vous l'êtes ».

Cependant *Rousseau*, même dans ce passage, proteste contre l'illégitimité de l'esclavage. Que veut-il donc? De petits Etats, qui, à l'aide d'une fédération, puissent repousser les entreprises des grands.

Notre auteur établit fort bien comme principe, que les nations peuvent toujours changer leur Constitution; mais tout changement de cette nature est une révolution; il est bien rare que les révolutions ne soient pas ensanglantées, et que des ambitieux ne cherchent pas à les diriger pour leur avantage personnel.

Cependant le principe subsiste; et il en résulte, que tout ce qui s'est fait par suite de ces changemens est légal, et que les actes des gouvernemens

de fait, sont aussi valides que ceux des gouvernemens les mieux *qualifiés en droit.*

Par suite de son erreur sur l'unité de la monarchie, *Rousseau* ne veut pas que rien y soit électif; le monarque étant de droit seul prince et magistrat unique, le choix de ses lieutenans n'appartient qu'à lui.

Il n'est pas de monarchie bien constituée où une partie des magistratures ne soit conférée par voie d'élection; l'hérédité et l'inamovibilité des places sont des moyens de priver le prince de son droit de nomination et de celui de révocation, qui, dans les idées de *Rousseau*, en est la conséquence.

Rousseau admet la dictature, comme un remède souvent nécessaire dans les Etats libres. La dictature a perdu Rome; Napoléon aussi prétendait être dictateur dans les grandes circonstances. *Le salut du peuple est la suprême loi.* Les despotes ont tellement abusé de ce principe contre le peuple, qu'aujourd'hui on pense généralement que le pouvoir des lois ne doit jamais être suspendu.

Admettre la dictature même pour un jour, c'est reconnaître le pouvoir absolu; or, nous avons démontré l'illégitimité de ce pouvoir. Si ce pouvoir était légitime pendant un mois, six mois, un an, pourquoi ne le serait-il pas toujours? Les autocrates de Russie, de la Turquie, de la Perse,

sont-ils autre chose que des dictateurs perpétuels? N'est-ce pas ainsi que Sylla, César, Auguste, ont établi la tyrannie?

Nous avons prouvé ailleurs que chaque citoyen, que chaque magistrat est obligé, dans les circonstances graves, d'exposer ses jours pour le salut de son pays; il n'est pas besoin pour cela d'une dictature, et d'établir, par une loi, la suspension momentanée de toutes les lois. Déclarer la dictature, c'est proclamer l'anarchie; sous un autre rapport, c'est affaiblir le principe, c'est le limiter; dans les crises de l'Etat, tous les citoyens sont dictateurs.

« Quiconque, dit *Rousseau*, ose dire hors de » l'Eglise, *point de salut*, doit être chassé de » l'Etat, à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, et » que le prince ne soit le pontife ».

Notre auteur établit fort bien qu'il ne peut pas y avoir de religion nationale exclusive, que le souverain n'a pas le droit de commander aux consciences. Il voit dans ces deux puissances, spirituelle et temporelle, un perpétuel conflit de juridiction, qui rend toute bonne Constitution impossible dans les Etats chrétiens.

Les Anglais pensent, avec *Rousseau*, que le catholicisme est favorable au despotisme, parce qu'il ne prêche que servitude et dépendance. « Les vrais chrétiens, dit-il, sont faits pour être esclaves.»

Cependant *Rousseau* dit qu'il appartient au souverain d'établir une profession de foi purement civile, et de bannir de l'Etat quiconque n'y croit pas. Puis il ajoute : « Que si quelqu'un, » après avoir reconnu publiquement ces dogmes, » se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit » puni de mort ; il a commis le plus grand des » crimes, il a menti devant les lois ».

Comme Platon ; *Rousseau* se laisse souvent entraîner par son imagination : il ne s'est pas douté qu'ici il portait un second arrêt de mort contre Socrate.

La société n'a pas le droit de commander à personne une croyance politique, civile ou religieuse ; elle ne peut que contraindre les individus à respecter les droits des citoyens, et punir les infracteurs.

Or, quel mal fais-je à mes concitoyens, de ne pas croire ce qu'ils croient. Si d'abord j'ai professé les mêmes dogmes, et que ma raison m'oblige de les rejeter, de quoi suis-je coupable? Ce n'est pas là *mentir devant les lois*, c'est rendre hommage à la vérité, qui est antérieure aux lois des hommes ; c'est rendre hommage à Dieu, que de faire usage de la raison qu'il nous a donnée pour nous éclairer.

Quoi ! c'est un crime digne de mort que ne pas

croire à votre religion d'Etat, que vous appelez purement civile! Mais qui vous a donné le droit de tyranniser les consciences, d'ériger en crime des opinions innocentes? Ne serait-ce pas là établir l'intolérance absolue?

L'intolérance, en matière religieuse, a au moins une excuse; elle dérive d'un principe de charité mal appliqué. Nous croyons être les seuls croyans; nous pensons que les dissidans compromettent leur bonheur dans l'autre vie; nous voulons les sauver. Si nos efforts sont dirigés par la conviction et la bonne foi, nous pouvons être égarés, nous ne sommes pas coupables.

Sans doute les dogmes de la religion civile, tels qu'ils sont proposés par *Rousseau*, sont évidemment sages. La croyance de l'existence d'un Dieu, de l'immortalité de l'âme, le bonheur des justes et le châtiment des méchans sont des vérités morales dont, pour notre compte, nous sommes fermement convaincus; mais nous ne nous croirions pas autorisés à punir celui qui ne les admettrait pas. Nous plaindrions seulement son aveuglement; nous tâcherions de le convaincre; mais la persuasion seule devrait agir. Employer la force ou l'intérêt, c'est recourir à cette raison, sur laquelle on dit qu'Henri IV embrassa la religion catholique; raison qui, suivant *Rousseau*, devrait la faire quitter à tout honnête homme.

Si la liberté m'était présentée de cette manière, je n'en voudrais pas : voilà ce qu'a dit M. de Châteaubriand en parlant d'une Charte imposée ; et il n'en a pas moins, comme ministre, soutenu la légitimité de l'invasion d'Espagne!

Rousseau se proposait de traiter du droit des gens et du droit public ; nous regrettons qu'il n'ait pas exécuté ce projet ; il aurait servi la science plus que les autres publicistes, par les charmes du style : il eût été facile de rectifier les erreurs de son imagination.

Son projet de Constitution pour la Pologne, contient bien plus d'idées saines que la République de *Platon ;* et certes, *Rousseau* ne le cède pas, à son modèle, quant aux qualités du style.

Voltaire est un génie universel qui a écrit avec succès sur presque toutes les matières ; cependant il n'a pas fait avancer la science du droit public et du droit des gens. On s'aperçoit, à la lecture de ses ouvrages, qu'il n'avait pas de corps de doctrine ; il partageait une partie des préjugés de son siècle sur l'unité des pouvoirs et sur les principes de l'organisation sociale ; il est resté loin de Rousseau et de Montesquieu.

Nous avons, dans ses Œuvres, deux volumes de politique et de législation ; c'est certainement la partie la plus faible des travaux de ce génie fécond et varié. Dans un opuscule intitulé : *La*

Voix du sage et du peuple, publié en 1750, il dit que le gouvernement ne peut être bon s'il n'y a une puissance unique; que, dans un Etat quelconque, le plus grand malheur est que l'autorité législative soit combattue, et il cite comme une preuve de son opinion, les dernières années de Henri IV, de Louis XIV et de Louis XV, quand ces rois, dit-il, ont gouverné par eux-mêmes.

L'exemple ne pouvait pas être plus mal choisi. La législation du règne populaire de Henri IV, n'est pas moins que celle de Louis XI fondée sur le despotisme; aussi voyez les horribles injustices du règne de Louis XIII. Louis XIV, à la fin de son règne, n'a rien fait de recommandable; c'est alors qu'il révoqua l'édit de Nantes; qu'il viola le principe de la liberté des consciences; il perdit même, à cette époque, cette réputation de grand administrateur qu'il avait acquise auparavant. Louis XIV a consolidé le pouvoir absolu en France, en écartant jusqu'au souvenir des états-généraux, en détruisant l'indépendance des parlemens, en faisant des nobles et du haut clergé ses courtisans; en un mot, en concentrant dans ses mains tous les pouvoirs.

Quant à Louis XV, qui songea jamais à louer les travaux législatifs de ce prince débauché et inhabile, dont la faiblesse a relâché tous les liens

sociaux! Si l'on nous avait parlé des premières années de Louis XVI, nous souscririons à cet éloge, quoique les réformes de cette époque n'aient été que des palliatifs pour raviver une Constitution qui n'existait plus. La nation française avait si peu la conscience ou la possibilité d'exercer ses droits sous Louis XIV et sous Louis XV, que l'on a dit, de la Noblesse, qu'elle ne s'assemblait plus, sous le premier, que pour un tabouret; et sous le second de ces princes, que pour un menuet.

On trouve des idées politiques beaucoup plus justes dans l'opuscule publié vers 1753, sous le titre de *Pensées sur l'Administration publique*; dans celui sur *la Paix perpétuelle*, publié en 1769; dans *les Droits des Hommes et les Usurpations des Papes*, publié en 1768.

Dans le commentaire sur le livre *des Délits et des Peines*, de *Beccaria*, publié en 1766, *Voltaire*, inspiré par le sujet, a émis des opinions très-nobles et très-généreuses : il reconnaît, comme tous les grands hommes, l'existence des lois naturelles, et leur supériorité sur les lois humaines et sur les lois politiques; il flétrit justement les condamnations de M. de *Thou* et de tant d'autres, les confiscations, et tous les vices de la procédure criminelle.

Voltaire s'est distingué surtout dans ce genre

de polémique, et il a prodigieusement aidé à la réforme des lois et de la procédure criminelle en France.

Mais le principe qu'il a établi avec le plus de succès et le plus de force, c'est la tolérance en matière religieuse. Cette grande et noble thèse a été le combat de toute sa vie et de tous ses ouvrages historiques, politiques et littéraires : l'univers lui doit, à cet égard, une reconnaissance éternelle.

Dans ses *Observations sur l'Esprit des Lois*, publiées en 1777, il est remarquable que *Voltaire* ait contesté à Montesquieu ce principe, qu'il n'y a pas de monarchie sans noblesse. On serait porté à croire, dit notre auteur, que la noblesse est de l'essence du gouvernement féodal comme en Allemagne, et de l'aristocratie comme à Venise; mais voilà tout.

Il reproche avec raison à Montesquieu d'avoir mis peu de différence entre la monarchie et le despotisme; d'avoir érigé, comme une maxime du droit des gens, qu'on peut attaquer une nation voisine lorsqu'elle devient trop prospère : c'est là, dit-il, la politique de Machiavel.

Voltaire s'est fait avocat pour réclamer l'abolition des restes d'esclavage qui existaient encore de son temps en Franche-Comté, et il a pris pour maxime, qu'être Français c'est être libre.

Ce droit est celui de tous les hommes, de quelque couleur qu'ils soient.

Parmi les auteurs qui ont écrit sur le droit public et le droit des gens, on ne saurait oublier *Mably*, qui, dans une suite d'ouvrages, depuis 1748 jusqu'à 1785, professa les principes les plus purs, et défendit avec énergie les droits des hommes et des peuples.

Son *Droit public de l'Europe* n'est point un traité; c'est un ouvrage historique, ou, si l'on veut, une histoire critique et abrégée des négociations diplomatiques. Il eut du succès et le grand Frédéric l'honora de son suffrage; il n'est pas susceptible d'analyse.

Ses autres ouvrages, *Principes des Négociations*, publiés en 1757, et la *Législation*, ou *Principes des Lois*, publiés en 1776, ont paru à l'étranger; ils placent son auteur au rang des publicistes les plus consciencieux et les plus éclairés.

Vers cette époque, *Blackstone* publiait en Angleterre, son célèbre commentaire sur les lois de son pays. Quoique livré à l'étude et à l'exposition des principes du droit particulier de la Grande-Bretagne, le jurisconsulte anglais avait assez d'élévation dans les idées pour remonter aux premiers principes des lois, et pour placer avant tout le droit naturel.

« Les droits que Dieu et la nature ont établis,

» et qu'on nomme, par cette raison, *droits na-*
» *turels*, tels que *la vie et la liberté*, n'ont pas
» besoin du secours de la loi humaine, pour ap-
» partenir d'autant plus à chaque homme; les lois
» municipales, en les déclarant inviolables, n'a-
» joutent rien à leur force : il n'est même aucun
» POUVOIR LÉGISLATIF qui s'étende jusqu'à les
» diminuer ou les détruire. » (*Blackstone*, de la *Nature des Lois*, introduct., sect. II, p. 86 ; édit. de 1822.)

On aime à voir un jurisconsulte rendre hommage à cette grande vérité; et l'accord de tant de beaux génies sur ce point fondamental, doit nous consoler du mépris que certains légistes ont pour le droit naturel, mépris qu'ils portent jusqu'à en nier l'existence.

En 1780, le Napolitain *Filangieri* commença de publier son traité sur la législation, ouvrage considérable, où la matière est envisagée sous ses rapports les plus étendus; c'est un développement et souvent une rectification des erreurs semées çà et là dans l'*Esprit des Lois*.

Filangieri confesse l'ignorance où l'on était encore de son temps, sur la nature du pouvoir royal dans les États monarchiques.

« Énoncer avec exactitude quels sont les véri-
» tables droits de la couronne, et quel est le minis-
» tère de l'individu qui la porte, objets importans,

» dont les principes sont malheureusement en-
» core ignorés dans presque toutes les monarchies
» de l'Europe ! déterminer l'étendue du pouvoir
» législatif, indiquer le point où commence et le
» point où finit le pouvoir exécutif; montrer les
» subdivisions de ce pouvoir; distinguer les ordres
» de magistratures; établir et constater d'une
» manière immuable leur dépendance respective,
» la nature de leurs occupations et l'ordre des
» appels. » (Liv. 1.er, ch. x.)

Filangieri le savait peut-être, mais il n'osait pas le dire; quoi qu'il en soit, ce n'est pas aujourd'hui la connaissance des principes qui nous manque, mais la volonté de les mettre en pratique, et la bonne foi qui donne aux institutions de la durée et de la stabilité.

Si une secte peu nombreuse veut jeter un voile sur la source du pouvoir royal, c'est une vaine tentative : ce voile a été levé; tout a été dit; l'esprit humain ne recule pas, et ce n'est pas en interdisant la discussion par des lois, qu'on empêchera les hommes éclairés de proclamer les vérités, base de tout ordre social, et de rejeter l'abstruse et dangereuse doctrine du droit divin.

En Allemagne, *Martens* publia, en 1788, son *Précis du Droit des Gens moderne*, ouvrage, qui, sans être d'un ordre très-élevé, et quoique bien inférieur à *Vattel*, a cependant

été très-utile pour la pratique, jusqu'à l'époque de la publication de l'ouvrage de *Kluber*.

Martens a écrit dans les principes de son compatriote *Kant*, qui démontra, dans un ouvrage publié postérieurement en (1797), combien, à cause de l'insuffisance du droit des gens naturel, il est de l'intérêt des nations de pouvoir invoquer le droit des gens positif.

On cite aussi, parmi les auteurs qui ont bien mérité de la science, *de Réal* en France, et *Moser* en Allemagne; le premier est superficiel, et il est aujourd'hui oublié; *Moser*, ayant écrit en allemand, est demeuré inconnu dans le reste de l'Europe. Il paraît, d'ailleurs, qu'il s'est occupé moins du soin d'établir de nouveaux principes, ou de combattre les préjugés de son temps, que de servir, par ses compilations, à l'étude du droit positif.

Martens lui-même est plus connu comme éditeur d'un recueil de traités, que comme écrivain du droit public. *De Wenck*, en 1781, avait publié, en latin, la suite des traités depuis l'époque de 1735 où s'arrête la collection de *Dumont*; en 1788, il mit au jour un second volume, qui conduit le lecteur jusqu'à 1753. La suite se faisant trop attendre (le troisième volume comprenant les actes depuis 1753 jusqu'à 1772, n'a paru qu'en 1795), *Martens* prit les devans, et commença,

en 1790, une collection de traités qui commence à 1761, et qui n'a été interrompue que par sa mort en 1820. Ce recueil, plus complet que celui de *de Wenck*, est aussi plus commode, étant rédigé en langue vulgaire, et même en français: hommage que tous les écrivains du droit des gens sont obligés de rendre, malgré eux, ainsi qu'ils l'avouent, à l'universalité de notre langue.

Mais la révolution d'Amérique et la révolution française en 1789, ont plus fait avancer les sciences politiques, que tous les écrivains réunis depuis la renaissance des lettres.

Notre révolution surtout a été précédée de discussions publiques, auxquelles toutes les classes de la société ont pris part, et où chacun est venu apporter le tribut de ses lumières.

La lutte entre l'autorité royale et les parlemens, c'est-à-dire, entre les partisans du pouvoir absolu et d'une liberté définie et limitée, avait donné occasion d'examiner de près la théorie des gouvernemens.

Cette lutte, suspendue un moment par les réformes insuffisantes accordées par Louis XVI, au commencement de son règne, recommença vers 1788, avec d'autant plus de force, que la réunion de l'assemblée des notables n'avait rien produit.

Par un édit du mois de juin 1787, le roi avait cru satisfaire au vœu public, en créant, comme

l'a fait depuis le roi de Prusse en 1823, des assemblées provinciales qui ne participaient en rien de la puissance législative, et ne devaient exercer qu'un droit de remontrance.

Le parlement refusa d'enregistrer des édits bursaux, on fit dire au roi, dans un lit de justice du 6 août 1787 : *Il n'appartient pas à mon parlement de douter de mon pouvoir.* Il ne manquait à cette phrase que le mot *absolu*, pour être digne de Louis XIV. Le parlement venait d'être exilé pour avoir protesté contre la liberté de ses délibérations.

La cour des Comptes déclara qu'il n'appartenait qu'à la nation assemblée de consentir les impôts, et que celle-ci avait le droit *naturel* d'être consultée sur le choix des sacrifices.

La cour des Aides protesta contre les actes d'*autorité absolue*, émanés du ministère.

Dans un autre lit de justice (le 19 novembre 1787), le garde-des-sceaux déclara qu'au roi seul appartenait la puissance souveraine dans son royaume; qu'il n'était comptable qu'à Dieu de l'exercice du pouvoir suprême; et que le pouvoir législatif résidait dans sa personne, sans dépendance et sans partage.

Les parlemens répondirent, qu'aux termes des lois fondamentales du royaume, la Loi était au-dessus du monarque. Les remontrances du 11

avril 1788, sont le manifeste le plus énergique qu'on ait encore écrit contre le pouvoir absolu.

« La seule volonté du roi, disent-ils, n'est » pas une loi complète; la simple expression de » cette volonté n'est pas une forme nationale. »

Le 3 mai, ils firent une déclaration de principes, opposée à celle du ministère.

« La France est une monarchie gouvernée par » le roi, suivant les lois; de ces lois, plusieurs » qui sont fondamentales, embrassent et consa- » crent le droit de la maison régnante au trône, » de mâle en mâle par ordre de primogéniture, à » l'exclusion des filles et de leurs descendans; le » droit de la nation, d'accorder librement des » subsides par l'organe des États-généraux, régu- » lièrement convoqués et composés; les coutumes » et les capitulations des provinces; l'inamovibilité » des magistrats; le droit des cours, de s'oppo- » ser à l'enregistrement des volontés du roi, » contraires aux lois constitutives de la province, » ainsi qu'aux lois fondamentales de l'État; le » droit de chaque citoyen, de n'être jamais tra- » duit, en aucune matière, pardevant d'autres » que ses juges naturels; et le droit, sans lequel » tous les autres sont inutiles, celui de n'être ar- » rêté, par quelque ordre que ce soit, que pour » être remis sans délai entre les mains de juges » compétens. »

Cette déclaration était incomplète, sans doute, puisqu'elle ne comprenait ni la liberté des cultes, ni la liberté de la presse, ni la responsabilité des ministres, ni les formes de la délibération des lois; mais en remettant le dépôt de l'autorité souveraine et constituante au roi et aux états-généraux, le parlement faisait tout ce qui était possible dans la circonstance, et indiquait les moyens d'améliorer.

C'est alors que M. *Ferrand*, aujourd'hui ministre d'Etat, publia, sous le voile de l'anonyme, et sous le titre d'*Accord des Principes et des Lois* (1 petit vol. in-12), un ouvrage dans lequel il combat avec énergie le pouvoir absolu, et dit en termes exprès, qu'on doit être fidèle avant tout à la loi, au roi et à l'Etat; et qu'ainsi la puissance de la loi doit être au-dessus de celle du monarque; il rappelle ces mots de Henri IV, que son autorité reconnaissait deux souverains : *Dieu*, c'est-à-dire les lois naturelles et la souveraineté universelle de la justice; et *la loi*, c'est-à-dire la volonté générale de la nation, consacrée dans les lois fondamentales. (*Mémoires de Sully*, tom. 1.er, pag. 465, éd. de 1745.)

« Ut populus interrogetur de capitulis quæ in » lege noviter addita sunt; et postquam omnes » consenserint, subscriptiones et manufirmatio- » nes in ipsis capitulis faciant. — Lex con- » sensu populi fit et constitutione regis. — Ca-

» pitul. de 803, edit de Pistes de 864.» (*Recueil des anciennes Lois françaises*, tom. 1.er, p. 49 et 79.)

Tous les corps judiciaires adhérèrent à ces principes qui n'ont pas besoin de développement. Le roi, écoutant enfin le vœu de la nation, se décida à convoquer les États-généraux. Dans l'intervalle, les droits de chaque ordre et de chaque corps furent examinés et discutés librement.

Le célèbre *Mirabeau* avait annoncé ses talens extraordinaires, par la publication, en 1788, de ses ouvrages sur la liberté de la presse, sur les lettres de cachet et dans son appel à la nation provençale. *Rabaut Saint-Etienne* écrivit sur les vices ou l'absence d'une Constitution, et sur la nécessité d'en établir une nouvelle, et de la rédiger par écrit, pour éviter les discussions interminables sur les limites de la prérogative royale qui ont tant agité l'Angleterre.

Les Etats-généraux se constituèrent en Assemblée nationale, et dans une session de deux années à peine, ils posèrent tous les grands principes de législation, et proclamèrent cette célèbre Déclaration des *Droits* qui ne périra jamais.

C'est en vain que quelques esprits téméraires ou de mauvaise foi calomnient les intentions de cette Assemblée, illustre autant par les vertus que par les talens de ses membres. Tous les principes

fondamentaux furent décrétés en l'année 1789, à une époque où les esprits n'étaient pas encore divisés par l'esprit de faction, et où chacun concourait de bonne foi, par ses lumières, à fonder l'ordre public et le meilleur système de gouvernement.

Tout le monde, à cette époque, clergé, noblesse, magistrats, corporations et tiers-état, proscrivait le pouvoir absolu. Les membres du côté droit ne firent aucune difficulté de reconnaître que la Constitution devait être délibérée avec les représentans de la nation. Ce concert heureux entre le monarque et les députés, fut regardé comme le lien légal de ce nouveau pacte social qui devait être indestructible.

Les véritables amis de la liberté n'en réclameront jamais davantage, quoique, dans la rigueur des principes, il puisse paraître étonnant que la volonté d'un seul puisse balancer la volonté d'une nation toute entière; mais il faut que cet accord existe, pour que les institutions soient durables.

Nous donnerons à la fin de cet ouvrage le texte de la Déclaration des droits comme le résumé des principes de l'Assemblée de 1789.

Les législateurs postérieurs voulurent la reviser, ils ne firent que la gâter; c'est ce qui est arrivé dans presque toutes les autres parties de notre législation.

Nous placerons, à côté de cette pièce fondamentale, la Déclaration du droit des gens en 21 articles, proposée, en exécution d'un décret du 28 octobre 1792, par M. Grégoire, publiciste très-éclairé, à la sanction de la Convention nationale, le 18 juin 1793. La Convention la repoussa, quoiqu'un de ses membres y ait vu des idées sublimes, parce que la majorité de cette assemblée était bien éloignée de vouloir consacrer les principes philanthropiques qu'elle renferme.

La Convention rêvait alors le projet de faire insurger tous les peuples contre les gouvernemens établis ; de même qu'à une époque postérieure, on a vu les chefs des nations non constituées, se réunir pour renverser le système constitutionnel dans les pays qui jouissaient de ce bienfait.

Mais la science ne doit pas souffrir de ces réactions, qui n'attestent malheureusement que les passions et l'injustice des hommes.

M. *Grégoire* présenta de nouveau sa déclaration le 23 avril 1795.

« Léguez, disait-il aux peuples contemporains » et futurs, un symbole de politique puisé, non » dans les archives d'une chancellerie, mais dans » celles de la nature; il y est; il ne s'agit que » de le transcrire.

» La politique est une branche de la morale

» universelle, puisqu'elle est l'art de gouverner un
» peuple de la manière la plus conforme à son
» bonheur sans nuire à celui des autres. Il faut
» rendre la véritable acception à ce mot si sou-
» vent déshonoré ; long-temps elle ne fut guère
» que la fourberie réduite en système..... C'est
» une vérité de fait tellement reconnue, que, se-
» lon *Wicquefort*, l'infaillible moyen de déjouer
» ses rivaux en fait de négociations, c'est d'avoir
» une marche franche.

» Si les nations ne sont pas toujours unies, au
» moins il est entre elles des rapports possibles ;
» ces rapports, étant l'ouvrage de la nature, doi-
» vent être immuables comme elle; ainsi la loi de
» la sociabilité entre les peuples, n'est autre que
» la loi naturelle appliquée aux grandes corpora-
» tions du genre humain; elle détermine leurs
» droits, leurs devoirs ; elle en trace l'étendue et
» les limites.

» Pour les nations comme pour les individus,
» le droit de s'emparer de ce qui n'est à personne,
» est limité à ce qu'on peut s'approprier par le
» travail ; et le droit de tout faire est subordonné
» à la condition de ne pas faire de mal aux autres.

» Le droit secondaire de l'Europe est un assem-
» blage incohérent et bizarre d'usages bons ou
» mauvais ; presque tous doivent être soumis à
» un nouvel examen. Telle est la forme dans la-

» quelle on doit accréditer les agens diplomati-
» ques, établir et déterminer les lettres de créance, » le droit d'asile, les sauf-conduit, les enclaves, » les alluvions, le cours des fleuves, le cas offen- » sif, les représailles, la saisie des effets neutres » sur bâtimens ennemis, les lettres de marque, » l'extradition des coupables, la punition des dé- » lits commis sur territoire étranger, etc.

» Une déclaration du droit des gens est un fanal » vers lequel les opprimés tournent leurs regards, » et cet aspect relève leur courage.

» Permettez-moi d'espérer que le despotisme, » qui est une grande erreur; que la guerre, qui » est une grande immoralité, deviendront plus » rares; que les peuples détrompés s'occuperont » à vivifier leur économie politique : alors tom- » beront peut-être les guerres entre les nations; » elles étendront, les unes vers les autres, leurs » mains fraternelles, bien convaincues que pour » elles, comme pour les individus, la JUSTICE » est la source unique du bonheur. »

L'impression du projet et du discours avait été ordonnée, mais dans la séance du lendemain on rapporta le décret, par des motifs auxquels la politique étrangère parut prendre part.

M. de *Rayneval* a écrit ses institutions du droit de la nature et des gens, à une époque bien favorable (1803), quand la révolution avait perdu

toute sa ferveur, et quand l'Europe entière, lasse du fracas des armes, tendait à une paix universelle.

M. de *Rayneval*, ainsi qu'il le déclare lui-même, est un disciple de *Vattel*. Son premier livre est consacré au droit public; les deux premiers chapitres sont un peu vagues. Il place le gouvernement absolu au rang des formes consacrées; c'est une erreur démontrée il y a long-temps : le despotisme n'est point un gouvernement légal; c'est la corruption de la monarchie; quand la volonté du prince prévaut sur celle de la loi, il n'y a plus dans l'Etat que l'arbitraire de l'homme.

Dans son chapitre 3, il définit la souveraineté, et dit qu'une Nation n'*exerce* pas cette souveraineté, quoiqu'elle en soit la source, et par conséquent qu'elle n'est pas le *souverain*. Nous adoptons volontiers cette explication, propre à rassurer les esprits timides, parce qu'il en résulte que la royauté n'est pas du droit divin.

Que la souveraineté soit indivisible et inaliénable dans son principe, cela est vrai; mais dans son exercice, cela est faux : rien n'empêche que la souveraineté en action ne soit divisée, et elle l'est presque partout.

On est étonné de voir qu'un publiciste du 19.e siècle hésite à condamner l'esclavage, sous le frivole prétexte qu'il y a des serfs qui ont préféré

rester esclaves que de devenir libres : l'auteur croit que la liberté est aliénable. Nous ne reviendrons pas ici sur une question déjà traitée.

M. de *Rayneval* est encore dans l'erreur quand il dit que le pouvoir exécutif exerce la souveraineté; si cela était vrai, que seraient donc le pouvoir législatif et le pouvoir constituant?

Troisième erreur : le pouvoir judiciaire est une branche du pouvoir exécutif; c'est la thèse soutenue par le président *Henrion de Pansey*, dans son autorité judiciaire, et une fausse conclusion de la disposition de la charte qui porte que toute justice émane du roi; car puisque les juges nommés par lui sont irrévocables, et qu'ils n'obéissent qu'aux commandemens législatifs, il est évident que la puissance de juger est un véritable pouvoir indépendant, et séparé du pouvoir exécutif, soumis comme lui à la souveraineté, mais agissant par des corps de magistrature inamovibles, et chargés dans toutes les accusations politiques de protéger les citoyens contre les atteintes du pouvoir.

M. de *Rayneval* veut une religion dominante (ch. 27, §. 9.); il affirme que les séditions et les guerres civiles sont presque toujours, directement ou indirectement, l'ouvrage du gouvernement; lorsque, s'étant permis un acte arbitraire, il néglige de le réparer, ou lorsque le chef du gouvernement ne réprime pas les mutins.

Il blâme la loi de Solon, qui voulait que dans les troubles civils tous les citoyens fussent obligés de prendre parti. Notre auteur dit que ce serait étendre l'incendie ; nous croyons au contraire que ce serait un moyen de l'éteindre promptement, en faisant voir de quel côté est la majorité : au surplus, c'est un devoir pour un bon citoyen, de se déclarer toujours pour la cause qu'il croit la meilleure.

Dans le livre 2, M. de *Rayneval* s'occupe du droit des gens, c'est-à-dire des rapports de nation à nation ; nous n'y avons rien remarqué de neuf.

Il traite, dans le livre 3, de l'état de guerre et de paix, ce qui rentrait tout-à-fait dans la rubrique du livre second.

Son ouvrage est faiblement pensé.

La révolution française a eu son HOBBES dans M. de *Bonald*. Cet écrivain entra dans la carrière, comme il le dit lui-même, en 1794, à une époque où des excès de toute espèce avaient déshonoré, jusqu'à un certain point, la cause du droit et de la liberté.

Un esprit sage et impartial aurait dû faire, dans cette lutte sanglante, la part des principes et celle des passions, et ne pas attribuer aux uns ce qui n'a été que le résultat des autres. Il aurait dû s'apercevoir que les démagogues de 1793 avaient proscrit avec plus de fureur les réformateurs de 1789 que les partisans de l'ancien ré-

gime. La justice commandait de dire, que les démocrates de cette époque foulaient aux pieds tous les principes de liberté civile et politique, en faveur desquels la Nation toute entière avait réclamé à l'aurore de cette révolution.

M. de *Bonald* a tout confondu; il place sur la même ligne Marat et autres agens du gouvernement révolutionnaire, avec les éloquens et vertueux orateurs de la première assemblée nationale.

Cependant le principal de ses ouvrages n'a été publié qu'après la révolution du 18 Brumaire, à une époque où l'ordre était rétabli en France sous la constitution consulaire, et où on pouvait juger froidement les hommes et les choses.

La *Législation primitive* de M. de *Bonald* ne fit aucune sensation à l'époque de sa publication; et peut-être cet ouvrage serait complètement oublié, si, depuis la restauration, l'auteur ne s'était trouvé à la tête d'un parti puissant, sinon par le nombre, au moins par sa position sociale, qui avait intérêt à propager et à défendre les principes du pouvoir absolu et du droit divin.

C'est à cette influence que M. de *Bonald*, plus heureux que *Hobbes*, a dû de grands honneurs académiques et le titre de ministre d'Etat, après avoir, au sein des assemblées législatives, reproduit, non sans modifications, les déductions de son obscure métaphysique, et des théories qui, s'il les avait développées comme dans ses écrits,

auraient paru subversives de l'existence de tout gouvernement libre.

Il s'en faut de beaucoup que M. de *Bonald* ait atteint la hauteur sophistique de *Hobbes ;* il n'a ni sa clarté, ni sa précision, ni sa vigueur.

Il procède par des subtilités grammaticales, appuyées sur des étymologies ; puis, quand il faut en venir à l'application, il se livre à des déclamations puériles, il accumule les antithèses, il cite et invoque des textes bibliques, les pères de l'Église, Bossuet et même d'obscurs théologiens ; il argumente d'une phrase ou d'un mot tiré de Montesquieu, de Rousseau, de Mably, dont il dénature la pensée, et il croit avoir établi des vérités politiques !

Il n'y a dans ses livres ni ordre, ni méthode ; son système politique se réduit à peu près à ceci : « Le pouvoir souverain appartient à Dieu et non à l'homme.

» Le pouvoir a précédé les sociétés, et il a eu une existence nécessaire pour les constituer ; de même que dans la famille, le pouvoir du père commence aussitôt la naissance de l'enfant et sans son consentement.

» L'une des conditions du pouvoir souverain est d'être UN ; et comme il n'y a que Dieu qui ait cette unité dans la nature, il ne doit y avoir aussi que le père qui l'ait dans la famille. »

Sans doute, si Dieu pouvait parler, tous les peuples devraient le prendre pour leur souverain législateur, car lui seul est à l'abri des passions; lui seul possède la suprême sagesse; lui seul affectionne d'un même amour tous les êtres animés.

Mais ce sont des hommes qui le font parler; et on s'aperçoit bien qu'ils l'ont fait au gré de leurs passions ou selon leurs faibles lumières; car les préceptes supposés émaner de ce divin législateur varient suivant la diversité des religions.

Or, quelle est la bonne? quelle est celle exempte de toute erreur? M. de *Bonald* vous dit que c'est la sienne; aussi considère-t-il comme lois fondamentales les préceptes du Décalogue.

Mais alors pourquoi n'est-il pas d'accord avec les juifs? Pourquoi repousse-t-il avec tant de dédain les croyances religieuses et politiques des Grecs schismatiques, des protestans, des anglicans et autres?

Pourquoi, même parmi les nations catholiques, les gouvernemens sont-ils si divers, et interprète-t-on si différemment la volonté de Dieu?

M. de *Bonald* veut partout l'unité et l'hérédité de pouvoir. Eh bien! même dans la capitale de l'Eglise catholique, le pouvoir n'est que viager; la souveraineté réelle réside dans le collège des cardinaux.

En Espagne, c'est le pouvoir absolu qui a do-

miné, grâce à ce lien d'unité conservé au moyen des bûchers de l'inquisition. En France, le pouvoir a eu cette UNITÉ quand on a dépouillé les protestans de leurs droits politiques, et que la volonté du roi suffisait pour imposer silence aux parlemens et pour changer les lois fondamentales; mais, depuis la Charte, cette unité ne peut plus exister dans un pays où les protestans, les juifs, et même les athées, s'il en existe, jouissent des droits politiques et peuvent concourir à la confection des lois.

M. de *Bonald* et les siens, pour établir leur système politique, seraient obligés de détruire la liberté des cultes et la liberté de la presse; d'abolir toute représentation nationale; et de prendre le code de nos théologiens catholiques, pour la seule loi fondamentale, dans lequel cas le roi lui-même n'aurait pas la liberté de conscience.

Et si l'on demandait à M. de *Bonald* de nous faire connaître les articles de ce code, il serait aisé de faire voir que, même parmi les catholiques, il y aurait divergence d'opinion. Il y a en effet autant de dissemblance, entre les dogmes actuels de l'Eglise catholique et les croyances de la primitive Eglise, qu'entre le judaïsme et le christianisme. La justice seule est immuable.

M. de *Bonald* reconnaît-il seulement l'autorité de ces conciles généraux que l'on n'assemble

plus, sur celle du pape, ou accorde-t-il à celui-ci l'infaillibilité? La puissance temporelle n'est-elle qu'un vicariat du chef visible de l'Eglise, comme aux 10.e 11.e 12.e et 13.e siècles? Quel est le monarque qui voudrait soumettre la dignité de sa couronne à la disposition de l'évêque de Rome? Quelle est la nation qui voudrait y consentir?

Ce que nous venons de dire suffit pour démontrer l'absurdité de la théorie du droit divin, tel que le conçoivent quelques sectaires.

Quoi qu'en dise M. de *Bonald*, il faut en revenir à cette vérité proclamée par *Rousseau :* « Ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui » fait pas dire par un autre, il le lui dit lui-même » et l'écrit au fond de son cœur. »

C'est pour cela qu'il y a un *droit naturel ;* et pour qu'on ne crie pas à l'abus du mot *nature*, nous dirons que l'homme n'a pas et ne peut pas avoir d'autre *religion*.

En effet, l'homme n'a d'autre moyen de juger de ce qui est juste ou injuste que le témoignage de sa conscience et les lumières de son esprit.

Ceux qui ont la délicate mission de faire des lois et de régler le gouvernement des nations, prince, sénat, ou assemblée populaire, ne peuvent pas davantage. Il n'y a plus d'oracles où l'on puisse consulter la divinité; on ne peut

qu'invoquer l'expérience des temps passés, et s'aider des conseils des hommes les plus moraux et les plus instruits.

Si chacun, dit M. de *Bonald* (Essai analytique sur les lois naturelles, 1817, p. 69), *est juge de ce qui est écrit au fond de son cœur, où sera la règle publique et sociale des actions humaines?* Elle sera dans la conscience des hommes, ses semblables; elle sera dans la loi, qui d'avance aura prévu les délits contre l'ordre social et contre la sûreté des personnes et des propriétés; elle sera dans la conscience du magistrat armé de la puissance des lois pour les punir.

Dans tous les pays civilisés, n'est-ce pas un crime de voler ou d'assassiner son semblable?

« Sur quelle loi, poursuit notre auteur, la » société pourra-t-elle juger celui à qui Dieu a » parlé lui-même, ou condamner des actions » dont l'homme assurera avoir lu l'ordre écrit au » fond de son cœur. »

Mais où donc est l'homme assez immoral pour soutenir qu'il a eu le droit de faire une action que les lois de tous les pays déclarent honteuse? et s'il venait à élever cette prétention, ne pourrait-on pas lui dire? « Une loi a défendu telle action, vous la connaissiez; vous devez donc » subir la peine due à votre infraction. »

Il y a pourtant dans l'objection de M. de *Bo-*

nald, quelque chose de vrai, c'est que les lois humaines ne doivent défendre que les actions véritablement condamnées par la morale. S'il existait une législation qui, contrairement aux principes du droit naturel, infligeât des peines pour des actes indifférens en eux-mêmes, l'accusé serait fondé à dire à ses juges : « Cet acte » que vous me reprochez, ma conscience me dit » qu'il est innocent. » C'est le cas de Socrate, accusé d'avoir cru à d'autres dieux que ceux du peuple d'Athènes.

« Comment, poursuit M. de *Bonald*, comment, dans un Etat, les tribunaux jugeraient-ils » les coupables, si le prince n'eût intimé à ses » sujets les lois qu'en parlant à l'oreille de cha- » cun d'eux. »

S'il n'y avait pas de lois écrites, les tribunaux ne pourraient pas infliger de châtiment; le délit serait une violation de la morale ou de la loi naturelle; le mépris public serait la seule punition du coupable, et souvent il n'y en a pas d'autre pour une multitude d'actions qui échappent à l'application des lois pénales.

Pour que les lois soient obligatoires il ne faut pas qu'elles n'émanent que du prince, autrement ce serait le despotisme; mais qu'elles soient délibérées avec les solennités requises, et alors ce n'est pas à l'oreille de chacun d'eux que le prince

doit parler; il doit faire un appel au public, et la loi n'est légitime que quand elle est réellement l'expression de la volonté générale.

Au reste, que pourraient opposer M. de *Bonald* et ses partisans à cette inspiration de la conscience, à cette loi de la nature, à cette religion sainte que Dieu a gravée dans nos cœurs? La révélation!

Mais une religion révélée n'est obligatoire pour la conscience de l'homme, qu'avec la foi. C'est la doctrine des chrétiens.

Le principe de la révolution religieuse de Luther et de Calvin, suivant M. de *Bonald*, est que la raison des hommes n'a pas besoin d'autorité visible pour régler sa croyance religieuse; il reproche aux législateurs modernes d'avoir appliqué le même principe à l'organisation des corps politiques.

En quoi une telle opinion est-elle répréhensible? ne vaut-il pas mieux obéir à la voix de sa conscience, que se soumettre aveuglément à des imposteurs qui osent faire parler la Divinité au gré de leurs passions, et dicter en son nom des ordres despotiques; qui veulent enlever à l'homme l'usage de la raison qui est le premier don de son créateur, et qui l'entraînent dans des superstitions, propres non-seulement à lui donner des idées fausses sur ce qui le touche de plus près, mais souvent à l'entraîner dans des crimes et à atten-

ter aux droits de ses semblables par l'intolérance et la persécution.

Le monde est trop éclairé aujourd'hui pour que le principe de M. de *Bonald* fasse beaucoup de partisans. L'*unité* politique, qu'il recommande si fort, est aussi difficile à établir que l'unité religieuse. Au surplus, voyons l'application que M. de *Bonald* a faite de ses idées à l'organisation politique.

Nous passons tout le premier livre, qui n'est consacré qu'à la métaphysique.

Livre 2, ch. 2, il pose comme premier principe, « que la loi est la volonté de Dieu et la règle » de l'homme. »

Nous admettons ce principe, pourvu qu'il soit entendu qu'il ne s'agit pas de la loi révélée de M. de *Bonald*, mais de la loi naturelle, indépendante de toute révélation, qui est éternelle et qui ne parle pas seulement aux juifs ou aux chrétiens de telle ou telle secte, de telle ou telle époque, mais à tout le genre humain ; de celle enfin que Cicéron, Mably, Rousseau ont connue, ainsi que M. de *Bonald* le dit lui-même.

Nous disons avec lui, ch. 2, n.° 7, « *La légiti-* » *mité* des actions humaines consiste dans leur » conformité à la loi générale (il aurait fallu dire » de la nature ou de la conscience, car certai- » nement la loi de la croyance religieuse de M. de » *Bonald*, n'est pas celle de l'univers), et leur *lé-*

» *galité* dans leur conformité aux lois locales. » Ces lois locales peuvent se trouver en opposition avec la loi générale ou le droit naturel ; une action même légale peut n'être pas légitime, autrement n'être pas juste.

Au chap. 8, M. de *Bonald*, traitant de la formation de la société domestique, prétend que le mariage est indissoluble, parce que, dit-il, les parties réunies en un corps social, intérieurement uni par la religion, extérieurement lié par l'Etat, ont perdu leur individualité.

M. de *Bonald* est un grand adversaire du divorce, qu'il a contribué plus que personne à faire supprimer en France; mais nous doutons que ce soit par la force de l'argument qu'il vient de donner : le mariage n'est qu'un contrat. Que la religion catholique prohibe le divorce, à la bonne heure : cela n'oblige que ceux qui ont foi dans ceux qui, au milieu de la barbarie du moyen âge, se sont déclarés à cet égard les interprètes de la divinité; mais le mariage n'est pas regardé comme indissoluble dans les autres croyances religieuses, et il n'a pas toujours été regardé comme tel par l'église catholique elle-même. Le divorce était admis par la loi de Moïse (ch. 24 du *Deutéronome*); le triomphe de M. de *Bonald*, à l'égard du divorce, prouve le danger de faire intervenir les croyances religieuses dans les lois, chez un peuple où la liberté des cultes est un principe fondamental.

M. *de Bonald*, au ch. 7, traite de la constitution domestique : pour trouver l'unité de pouvoir, il accorde toute la puissance paternelle au mari ; quant à la mère de famille, voici ce qu'il dit : « Son autorité est *non égale*, mais *semblable* à celle de son époux, et lui est *subordonnée*. »

Nous doutons qu'ici il se soit bien entendu lui-même : un pouvoir qui est subordonné n'est pas un pouvoir semblable à celui qui commande. Si, dans l'association maritale, la loi accorde plus d'autorité au mari, c'est évidemment une faveur du législateur, et non un droit qu'il tient de la nature, car l'enfant doit plus à sa mère qu'à son père, du moins hors mariage.

M. *de Bonald* ajoute que l'autorité de la mère est inamovible, parce que le lien conjugal est indissoluble.

Cette raison est bien mauvaise; car il en résulterait que, hors mariage et dans les pays où le divorce existe, le pouvoir paternel n'existerait plus.

M. *de Bonald*, qui fait dériver ce pouvoir de Dieu lui-même, ne voit-il pas qu'il n'est qu'un devoir qui naît de la génération, et que ce devoir est accompli quand les père et mère ont achevé l'éducation de leurs enfans et les ont mis en état de pourvoir par eux-mêmes à leur existence : il n'existe plus ensuite entre eux qu'un lien d'affection et de reconnaissance.

Le père de famille, dit M. *de Bonald*, a le

pouvoir de manifester sa volonté par des lois ou ordres, et de les faire exécuter.

Qu'il ait physiquement ce pouvoir, cela est évident au moins pendant l'enfance de sa race; mais il n'a le *droit* d'en user que pour la conservation et pour le bonheur de ses enfans, et aussi long-temps qu'ils sont incapables de se diriger eux-mêmes; aussitôt qu'ils sont arrivés à l'âge de raison, le père perd son empire, et la loi elle-même lui retire la magistrature qu'elle lui avait donnée.

Nous avons dit ailleurs, comment la législation romaine péchait en accordant aux parens le droit de vie et de mort, et en laissant toute une génération, femme, enfans, petits-enfans, sous la puissance paternelle du chef de famille : cela pouvait être établi par la loi civile, mais ce n'était pas dans la nature.

M. *de Bonald* a été assez embarrassé pour concilier le pouvoir du père avec celui des ascendans. « Les ascendans, dit-il, à raison de leur » proximité du père et de la mère, *participent* du » pouvoir domestique, et les enfans leur doivent » tous, dans la *même* proportion, honneur et » déférence. »

Que signifient ces mots, dans la même proportion? Si l'aïeul commande une chose et le père une autre, à qui l'enfant doit-il obéir? A son père, sans doute. Mais alors, que devient l'auto-

rité que M. *de Bonald* accorde de droit divin au chef de famille, et qui, suivant lui, survit même à l'homme dans ses dernières volontés? La femme est-elle également obligée d'obéir au père de son mari?

Mais poursuivons : « Les vieillards participent » de la paternité à raison de leur âge, et les plus » jeunes leur doivent, en cette qualité, de la dé- » férence et du respect. »

Ne leur doivent-ils que cela? Alors que devient l'obéissance? Cette obéissance doit-elle s'accroître ou diminuer à raison de l'âge du vieillard? M. *de Bonald* a oublié de répondre à toutes ces questions.

Nous nous attachons spécialement à réfuter sa doctrine sur ce point, parce que c'est à l'imitation de la puissance paternelle que M. *de Bonald* organise la société politique, à tel point qu'il fait de la masculinité une condition essentielle pour régner.

Les Anglais, les Russes, les Espagnols, et tant d'autres peuples, doivent être surpris d'apprendre que la masculinité est de droit divin, et que les femmes ne peuvent régner sans violer la maxime de l'unité de pouvoir. (*de Bonald*, ch. 10, n.° 3.)

On doit bien s'attendre que M. de *Bonald*

engoné comme il l'est de son pouvoir domestique, place les serviteurs à gage sous l'autorité du chef de famille. Suivant lui, ils n'ont que des devoirs à remplir, et aucuns droits à réclamer; ils sont même justiciables du tribunal domestique, et si la société intervient, c'est pour suppléer aux moyens de répression que n'a pas le chef de famille.

Ainsi, d'après M. de *Bonald*, on devrait mettre un domestique en prison, sur la simple réquisition de son maître qui serait ainsi juge et partie.

M. de *Bonald* pense contre l'opinion de l'auteur de la Charte française, qu'on peut porter les peines pécuniaires, jusqu'à la confiscation entière. — Il ne veut pas de jury, et il ose affirmer qu'il n'y a pas aujourd'hui en Europe d'homme éclairé qui ne regarde cette institution comme vicieuse.

Nous connaissions en France (dit-il, note 8, p. 94), le jugement par jury, lorsqu'il s'agissait de prononcer sur la forme et sur le prix d'un ouvrage ou travail mécanique; alors l'ouvrier était jugé par ses pairs; mais *les pairs d'un voleur, d'un assassin !*

Qu'aurait-on dit à M. de *Bonald*, s'il avait proposé un pareil argument à la tribune nationale ? — Ce publiciste, devenu homme d'Etat, pense

qu'une nation peut faire la guerre à une autre, pour *étendre la civilisation*, à plus forte raison sans doute, pour la conquérir à la seule religion véritable et pour faire son salut.

Enfin, suivant lui, la religion doit constituer l'Etat; et comme les organes de la religion sont les évêques et un prince étranger qu'on appelle le Pape, il en résulte, que le chef de l'Etat, que le monarque n'est que le vassal de l'Église; et que tous ceux qui ne croient pas ce que croit, ou ce que le chef de l'Église veut que l'on croie, doivent être bannis de l'Etat.

Et c'est au 19.e siècle, qu'on écrit de pareilles choses! Et celui qui professe de telles maximes, siége dans les conseils d'un roi constitutionnel!

Si les étrangers jugeaient d'après cet écrit de l'état actuel de nos connaissances, en droit public et en droit des gens; ils se tromperaient grandement : heureusement que nous pouvons leur opposer d'autres ouvrages où les principes des gouvernemens libres sont exposés avec autant d'élégance et de clarté que de profondeur. Si nous ne craignions de nous lancer dans le domaine de la polémique, nous tenterions d'analyser les écrits de MM. Benjamin-Constant, Guizot, etc.; il suffira de les avoir indiqués.

Mais il est un ouvrage que nous ne pouvons nous dispenser de mentionner ici, quoique ce ne

soit pas un Traité méthodique : je veux parler de l'Histoire de la Législation, par M. *de Pastoret*, publiée en 1817.

Dans une courte introduction, le noble pair cherche le principe des lois humaines dans la justice, et place la source de cette justice dans la divinité. Il ne reconnaît pas d'autre droit divin. La loi naturelle atteint tous les hommes, sous le dais d'un trône comme sous le toît usé d'une cabane ; elle inspire les *seules* règles qui puissent partout et toujours déterminer le véritable intérêt de tous. S'il parle de la paternité et de la filiation, ce n'est pas pour en conclure que la société politique doive être nécessairement formée de la même manière; il la considère seulement et avec raison comme l'un des moyens les plus puissans de civilisation.

Il voit un commencement de droit naturel dans l'*occupation ;* mais il ne l'envisage comme une propriété, que quand elle est légitimée par le travail.

Les lois religieuses, ou du culte, viennent des hommes et non de Dieu.

M. *de Pastoret* ne voit pas, comme M. de Bonald, l'unité de pouvoir dans les sociétés politiques ; il reconnaît au contraire que les sociétés naissantes ont été soumises à plusieurs modes de gouvernement.

Il place la source du pouvoir monarchique dans le consentement du peuple; la royauté est un dépôt et non un droit.

Il fait voir l'orgueil chimérique de ceux qui prétendent avoir reçu de leur divinité particulière leur organisation sociale, leur culte et leurs règles.

C'est quand on a des idées justes et précises sur tous ces grand objets, qu'on peut dignement écrire l'histoire de la législation et porter un jugement sain sur les institutions publiques.

La première livraison de l'ouvrage de M. de *Pastoret* contient le tableau complet de la législation politique et religieuse des Assyriens et des Babyloniens, des Syriens, des Egyptiens et des Hébreux. Puissions-nous voir bientôt paraître la suite de cet important ouvrage; rien n'est plus propre à renverser les systèmes des *bonaldistes* et autres publicistes de cette école, et à prouver l'illégitimité et la sottise du despotisme.

A Dieu ne plaise que nous placions l'Anglais *Bentham* parmi les partisans du pouvoir absolu, et parmi les ennemis des lumières.

Nous avons reconnu au contraire, avec une grande satisfaction, que tous ses efforts étaient dirigés vers un système général de réforme dans la législation; il combat les préjugés de secte avec une grande vigueur de raisonnement.

Malheureusement cet homme distingué à tant

de titres, a écrit sur le droit public, comme *Montesquieu*, sans avoir suffisamment étudié les principes du droit naturel et les bases de l'organisation sociale.

M. *Dumont* nous a fait connaître la méthode de *Bentham*, dont les travaux seraient perdus pour le public, parce qu'il ne sait rien achever, s'il n'avait trouvé un ami éclairé, pour mettre en ordre ses idées et pour en faire un tout.

Il résulte de là, qu'on ne sait pas dans les publications faites jusqu'à ce jour, sous le nom du jurisconsulte anglais, ce qui lui appartient en propre, et ce que M. Dumont y a ajouté.

Quoi qu'il en soit, il résulte de l'ensemble des travaux de ces deux publicistes réunis, qu'ils rejettent le droit naturel, et qu'ils ne reconnaissent, en droit public et en législation, d'autre principe que l'*utilité*.

Ce n'est pas que sous prétexte *d'utilité*, ils entendent sanctionner l'*injustice* ni la violation de la morale publique; mais ils confondent le juste avec l'utile, et envisageant toutes les institutions humaines, sous le rapport qui nous touche de plus près, l'utilité, ils pensent, non sans apparence de raison, qu'ils arriveront plus facilement aux réformes que les lumières du siècle appellent dans toutes les parties du monde civilisé.

Ce point de vue n'a rien en soi, que de très-bon-

et de très-louable, si on n'en sépare pas la justice.

Mais il est excessivement dangereux d'en faire un principe unique; car les hommes et les gouvernemens pervers ne manquent jamais de s'en appuyer pour justifier les mesures les plus contraires au bien général : l'excuse banale et presque toujours fausse tirée de la nécessité des circonstances, sera le plus souvent mise en avant.

Avec le principe de *Bentham*, on peut tout justifier : l'esclavage politique et personnel, la création des priviléges de toute espèce, enfin toutes les atteintes à la liberté. Sous ce rapport, la doctrine de *Bentham* est aussi dangereuse en théorie, que celle de *Hobbes*, et celle de M. de *Bonald*, quoiqu'il arrive toujours à des conclusions opposées à celles de ces deux publicistes.

Bentham dit hautement que l'homme n'a pas de droits natifs et qu'il doit tout à la loi. Si donc il arrive que les lois d'un pays renferment tous les genres d'oppression, on ne pourra réclamer qu'en faisant voir que le pouvoir s'égare dans son propre intérêt; et si dans ce pays, il n'y a pas de voie légale ouverte aux réclamations, ce sera, d'après les principes de *Bentham*, un crime ou une rebellion, que de chercher à éclairer le pouvoir.

Les théories politiques de *Bentham* se trou-

vent renfermées dans la Réfutation qu'il a donnée ou qu'on a produite (1) sous son nom, de la Déclaration des Droits de 1789. C'est en défendant les principes de cette déclaration, que nous nous proposons de réfuter plus spécialement le système de *Bentham*, et d'en faire voir les dangers.

Mais dès à-présent, nous devons exprimer notre étonnement, qu'un esprit aussi juste et aussi modéré ait traité avec si peu de mesure, l'œuvre d'une assemblée si éclairée, une œuvre qui a été reçue aux applaudissemens de toute la France et du monde entier : on est affligé de voir qu'un homme tel que M. *Bentham*, attribue à cette déclaration une partie des excès des gouvernemens révolutionnaires, tandis qu'ils en sont la violation manifeste et odieuse.

Nous espérons que M. *Bentham*, en résumant un jour le résultat de ses méditations sur la législation, reconnaîtra l'insuffisance et le danger de son principe d'*utilité*, dont il est si facile d'abuser, et qu'il rendra comme tous les grands génies de l'antiquité et des temps modernes un culte à la religion du droit naturel.

M. *Klüber* a publié en français, en 1819, à Gottingue, un nouveau Précis du Droit des gens

(1) Nous croyons en effet, après l'avoir bien étudiée, que c'est l'ouvrage de M. *Dumont* tout seul. Au moins est-il certain que la rédaction toute entière appartient à ce dernier ; il a pu singulièrement exagérer les observations critiques de *Bentham*.

moderne. C'est le manuel le plus complet et le plus récent du droit positif de l'Europe, extrait principalement des traités. Cet ouvrage ne dispense pas de consulter Vattel, qui a traité le droit des gens naturel, indépendamment des stipulations arbitraires des nations entre elles.

Klüber a particulièrement exposé avec beaucoup de clarté et de précision le système de la neutralité armée créé en 1780 par la Russie pour faire respecter par les puissances belligérantes le droit des puissances neutres et du commerce.

Ce système comprend les principes suivans : 1.° les vaisseaux neutres peuvent naviguer librement de port à port et sur les côtes des nations en guerre ;

2.° Les effets appartenant à des sujets des puissances belligérantes sont libres sur vaisseaux neutres, à l'exception de la contrebande de guerre,

3.° Sous le titre de contrebande, on ne peut comprendre que ce qui est évidemment destiné au soutien de la guerre, comme les armes et munitions, ou ce qui est expressément déclaré tel par les traités ;

4.° Un port n'est bloqué que lorsqu'il y a, par la disposition de la puissance qui l'attaque avec des vaisseaux stationnés près des côtes, un danger évident ;

5.° Ces principes doivent servir de règle pour juger de la légitimité des prises.

Les prises faites en mer pendant la guerre devraient être jugées par un tribunal ou par une puissance neutres ; ou plutôt il faudrait renoncer à la course maritime sur les bâtimens de commerce ne contenant que des propriétés particulières, comme il a déjà été stipulé entre la Prusse et les Etats-Unis, et comme on l'a vu dans la guerre entre l'Espagne et la France, en 1823. Malheureusement cela ne peut avoir lieu que par un accord entre toutes les puissances ; il faudrait que celle qui enfreindrait la convention fut par ce seul fait en guerre avec toutes les autres. Un Code maritime universel ne peut se passer d'une telle garantie.

C'est ainsi que le Danemark, la Suède, la Hollande, la Prusse, l'Autriche, le Portugal et les Deux-Siciles, accédèrent aux principes de la neutralité armée déclarée par la Russie. La France et l'Espagne, qui étaient au nombre des puissances belligérantes, l'acceptèrent ; l'Angleterre seule s'y refusa : toutefois elle n'osa pas inquiéter la navigation et le commerce des neutres, tant que ce commerce fut protégé par des vaisseaux de guerre, et qu'elle craignit une rupture ouverte.

Pendant les guerres de la révolution, de 1793 à 1800, le système de neutralité fut accidentellement négligé, parce que l'Angleterre se réconcilia avec la Russie et les autres puissances.

Mais la guerre ayant éclaté de nouveau en 1800, la Russie fit une seconde déclaration de neutralité armée, et conclut à cet effet des traités avec la Suède, le Danemark et la Prusse; on y ajouta même quelque chose sur la définition de la contrebande, sur le blocus fictif, sur le droit de visite, et sur la déclaration de l'officier commandant du convoi, qui devait tenir lieu de la visite, et enfin sur la procédure contre les navires neutres, en cas de prise.

Cette seconde coalition fut rompue par la convention qu'en 1802 la Russie conclut avec la Grande-Bretagne, et à laquelle le Danemark et la Suède furent forcés d'accéder. A cette époque la France reconnut tous ces principes, ainsi qu'on le voit dans les décrets de Napoléon, alors premier consul.

Mais, en 1807, la Russie la fit valoir de nouveau, et s'obligea à ne jamais y déroger. En s'alliant à l'Angleterre, en 1812, la Russie ne l'abandonna pas formellement, et la question fut ajournée.

Pendant cette période, la Grande-Bretagne, forte de sa prépondérance maritime, déclara qu'elle n'admettait point le principe, que le pavillon neutre couvre la marchandise, et elle assujétit au droit de visite par ses vaisseaux de guerre et ses armateurs, même les navires neutres navignant sous convoi, et elle poussa le droit de blocus jusqu'à déclarer

des côtes et des pays entiers fermés au commerce des neutres, par une simple déclaration.

Le gouvernement français répondit, en 1806, par le fameux décret de Berlin, en déclarant les îles Britanniques en état de blocus; en interdisant tout commerce et correspondance avec elles; en faisant prisonnier tout Anglais rencontré sur le continent par les alliés de la France; en confisquant toutes les marchandises et propriétés anglaises, et enfin en excluant du continent tout navire venant de l'Angleterre ou de ses colonies. La Grande-Bretagne y répondit par des mesures à-peu-près semblables.

Napoléon, par le décret de Milan du 17 décembre 1807, déclara que tout bâtiment neutre qui aurait subi la visite des navires anglais ou aurait été conduit en Angleterre, serait dénationalisé et déclaré de bonne prise.

En 1810, les Etats-Unis, pour faire cesser ces mesures extraordinaires, interdirent tout commerce avec les puissances belligérantes. La France révoqua à leur égard les décrets de Berlin et de Milan, en avril 1811, et l'Angleterre en fit autant en juin 1812.

Les événemens de 1814 ont apaisé ces différends; mais dans le cas d'une nouvelle guerre maritime, si la Grande-Bretagne reprenait l'exercice du droit qu'elle n'a jamais formellement abandonné de déclarer des blocus fictifs, et de sou-

mettre les neutres naviguant sous convoi à des visites contraires à l'honneur et à l'indépendance des nations, les puissances neutres devraient faire revivre les principes de la neutralité armée, aujourd'hui admise par le droit des gens.

Nous avons, dans ce rapide exposé, essayé de donner à nos lecteurs la substance de tout ce qui a été écrit, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, sur l'importante matière du Droit naturel, du Droit public et du Droit des gens.

Les principes sont connus; il ne s'agit plus que d'en faire l'application pour le bonheur des nations. Nous voyons avec douleur que les gouvernemens se jouent avec autant de facilité que les individus des principes du droit et de la justice.

Tous les jours on entend des hommes dépravés dire qu'en politique il n'y a pas de règles inviolables; c'est-à-dire que la justice n'est qu'un vain mot. Telle était, nous le savons, la doctrine de quelques sophistes grecs, et de Carnéade, ce prétendu philosophe qui ne craignit pas d'appeler la justice une souveraine extravagance, une généreuse imbécillité : mais il y a long-temps aussi que Cicéron a foudroyé cette immoralité par la force de son éloquence.

Il est encore des hommes qui croient à la jus-

tice : c'est pour ceux-là que nous écrivons. Il est des hommes à qui l'éclat du rang, la fortune des armes, et les succès quels qu'ils soient, n'en imposeront jamais, et qui flétrissent l'injustice partout où ils la rencontrent.

Ces hommes sont dispersés sur toute la surface de la terre ; et ils ne sont pas embarrassés de découvrir de quel côté est le droit, dans les débats qui s'élèvent entre les nations, ou entre les gouvernans et les gouvernés. Ils jugent avec indépendance et loyauté ; car ils sont pour la plupart désintéressés ; d'ailleurs, chez eux, la voix de la conscience parle plus haut que l'intérêt.

C'est pour éclairer et non pour diriger leurs consciences, que nous avons entrepris de publier périodiquement les actes politiques des Nations indépendantes et de former ainsi un code du droit public et du droit des gens moderne.

Nous donnons ici, avec commentaire, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, promulguée en 1789, et celle du droit des gens, publiée en 1793 et 1795, non comme des œuvres irrévocables et parfaites, mais comme étant un exposé succinct des principes les moins contestés.

DÉCLARATION
DES DROITS DE L'HOMME
ET DU CITOYEN.

Versailles, 20, 21, 23 et 26 août 1789.

Sanctionnée par Louis XVI.

Les représentans du Peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des Droits de l'Homme, sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernemens, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et DÉCLARE, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les DROITS suivans de l'Homme et du Citoyen.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Le premier défaut de ce Préambule est dans le titre. Des législateurs français devaient déclarer les Droits des Français ; mais les Français ne paraissent ni dans le frontispice de l'ouvrage, ni dans l'ouvrage même. Ce qu'on déclare ce sont les Droits de l'Homme et du Citoyen. Par CITOYENS, *nous devons entendre toutes les personnes engagées dans un corps politique ; mais par* HOMMES, *en tant que distingués des Citoyens, que devons-nous entendre ? toutes les personnes qui ne sont pas encore membres d'une société politique ; ceux qui sont encore dans l'état de nature ; ceux qui existent comme ceux qui n'existent pas ; ceux, en un mot, qui par la supposition même ne peuvent avoir aucune connaissance de cette déclaration faite pour eux.*

*On peut distinguer, dans ce préambule, deux parties : l'*OBJET *et les* MOTIFS.

L'objet, c'est d'exposer les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ; c'est-à-dire des droits fondés sur la nature de l'homme, par consé-

Réfutation de l'Examen critique.

Pourquoi donc l'Assemblée nationale n'aurait-elle pas fait une déclaration de principes, applicable à tous les hommes et à tous les gouvernemens ? Le Bill des droits de 1688 n'a-t-il pas quelque chose de ce caractère général qui élève l'âme, et qui donne aux principes plus de force et de grandeur ? Et la Constitution d'Haïti de 1806, et toutes les Constitutions des vingt-trois États de l'Union, depuis 1779 jusqu'en 1820, ont-elles fait autre chose ?

Ceux qui n'osent pas en faire une pareille, ont presque toujours une arrière-pensée.

C'est d'ailleurs le plus souvent une nécessité ; lorsque des nations se rendent indépendantes, il faut qu'elles déclarent leurs droits, et ces droits sont toujours une conséquence des principes du droit naturel. On retrouve presque le même langage dans les actes d'indépendance des Cantons suisses, des Bataves, des Américains du Nord, des Haïtiens, des Brésiliens, des Colombiens, des Chiliens, des Mexicains, des Péruviens et des Grecs.

L'assentiment de tant de peu-

quent essentiels à l'homme, sans lesquels il ne saurait exister ni être ce qu'il est; des droits qu'il ne peut aliéner à aucun prix, pas même pour sauver sa vie; des droits dont on ne peut le priver sans commettre cette espèce de crimes qu'on appelle violation des choses sacrées, ou SACRILÉGE.

ples est de nature à balancer l'autorité de *Bentham*, si toutefois cette opinion n'est pas celle exclusive de M. *Dumont*.

Mais que deviendra cette assertion, quand nous aurons prouvé, par un examen détaillé, que ces Droits naturels, inaliénables et sacrés, *n'ont jamais eu d'existence; que ces Droits qui doivent servir à diriger les pouvoirs exécutif et législatif, ne tendraient qu'à les égarer; qu'ils sont incompatibles avec le maintien d'une Constitution, et que les citoyens, en les réclamant, ne réclameraient que l'*anarchie?

Toutefois la critique de ces publicistes serait fondée, s'il était vrai, comme ils le prétendent, qu'il n'existe pas de Droits *naturels*, *inaliénables et sacrés*; car, s'ils n'existaient pas, cette Déclaration serait erronée, et pourrait, nous en convenons, égarer le législateur. Mais il n'est pas vrai, qu'en les réclamant, on ne réclamerait que l'*anarchie*; car, comment peut-il y avoir anarchie dans des principes qui servent de base à tant d'Etats constitués?

Ces principes, dit ce Préambule, sont simples *et* incontestables: *voilà donc des dogmes positifs, des articles de foi politique, des articles consacrés qu'il faut recevoir avec soumission, qu'il n'est plus permis d'examiner.*

Philosophie! voilà ton premier pas. Abjurer l'emploi de la raison, créer un symbole, établir des maximes sans argument, des points de croyance sans discussion! Accordez-nous ce que nous refusons à tout le monde, accordez-nous que nous sommes infaillibles, et nous vous prouverons ensuite que nous ne nous sommes pas trompés.

Ici l'injustice devient extrême; l'Assemblée ne veut imposer aucun sacrifice à la raison; au contraire, elle lui fait un appel solennel; elle ne prétend pas être infaillible. On laisse à tout le monde, même à MM. *Bentham* et *Dumont*, le droit de nier et de discuter; mais une déclaration de foi politique n'est pas un traité dogmatique. Ce sont ceux qui déclament contre la philosophie, qui sont suspects de vouloir nous enlever l'usage de notre raison.

Les motifs de cette Déclaration, énoncés dans le Préambule,

sont si vagues et rentrent tellement les uns dans les autres, qu'il serait inutile de les examiner séparément ; donnons-leur une forme plus distincte. Voyons ce que le législateur pouvait se proposer en dressant cet acte préliminaire. 1.° *Limiter l'autorité du corps exécutif ;* 2.° *limiter l'autorité du corps législatif ;* 3.° *former une instruction générale, qui pût guider l'Assemblée nationale elle-même dans la composition des lois. Voilà les divers buts qu'on pouvait se proposer. Sous ces trois points de vue, la Déclaration des Droits me paraît tout-à-fait inutile.*

1.° *Peut-elle servir à limiter le pouvoir exécutif? Non, car c'est là l'objet particulier du Code constitutionnel lui-même, dans lequel on fixe ses attributions, le mode d'après lequel il doit agir, et la responsabilité de ses agens.*

2.° *Peut-elle servir à limiter le pouvoir du corps législatif? Si elle pouvait le faire, ce serait un mal. Toute limite est inutile et dangereuse.*

Dans un pays où l'on se propose de donner de l'influence au peuple, où on lui donne le droit d'élire ses représentans, le droit de s'assembler, de présenter des pétitions, on a fait tout ce que la nature de la chose permet pour prévenir les abus de l'autorité législative. La voix publique, chez un peuple libre qui élit librement ses députés, est le véritable frein de l'Assemblée nationale. Quand on l'a mise dans cet état de dépendance, par rapport à la volonté générale, on n'a plus rien à craindre, plus d'autre précaution à chercher : comme rien ne peut remplacer ce frein, rien aussi ne peut lui ajouter de la force ; il est surtout ridicule d'imaginer que vous puissiez vous lier vous-mêmes par des phrases de votre invention.

Quand le peuple est mécon-

Toute limite est inutile et dangereuse!

Si les principes sont vrais, elle ne peut jamais être dangereuse, et elle sera toujours utile ; car elle rappelle sans cesse aux membres du corps législatif et aux fonctionnaires, les bornes de leur autorité ; elle sert à éclairer l'opinion publique, et lui tient lieu de boussole.

Ce n'est pas tout de donner à un peuple une Constitution libre ; il faut qu'il connaisse ses droits pour la défendre ; il ne s'agit pas là de phrases de l'invention d'une assemblée ; il s'agit de savoir si ce sont des vérités morales.

On ne dresse ni échafauds, ni bûchers contre ceux qui nient les principes ; au contraire, on leur accorde une protection, qui leur est refusée dans une grande partie de l'univers.

La Déclaration ne s'applique

tent d'une loi, c'est à raison de quelqu'inconvénient, réel ou imaginaire qu'on lui attribue. Le public ne formera pas son jugement sur cette loi d'après la Déclaration des Droits de l'Homme, mais d'après le mal qu'il sent ou qu'il craint.

Par rapport aux droits eux-mêmes que vous déclarez, vous les énoncerez avec des exceptions ou sans exception : vous vous réserverez de les modifier par des lois subséquentes, ou ils seront déclarés purement et simplement, sans modification. Dans le premier cas, la déclaration ne signifie rien ; elle n'a point d'effet pour limiter le pouvoir législatif. Dans le second cas, la déclaration absolue ne pourra pas être observée : chaque loi de détail en sera une violation manifeste. Supposez qu'on ait énoncé dans la Déclaration, que la liberté de chaque individu sera conservée entière et sans atteinte, toute loi subséquente sera en contradiction directe avec cette proposition extravagante. Supposez qu'on ait dit que chaque individu conservera sa liberté entière et sans atteinte, excepté dans le cas où la loi en ordonnera autrement ; il est évident qu'on n'a rien dit et que le pouvoir législatif est aussi illimité que s'il n'y avait point de déclaration.

L'un ou l'autre de ces écueils est inévitable : la Déclaration pas aux lois secondaires, et n'est pas destinée à régler l'opinion du peuple sur leur utilité relative ; elle n'est qu'un frein, une garantie pour le maintien de la liberté publique.

Une déclaration de Droits ne doit contenir que des Droits parfaits ; autrement elle serait erronée, et la critique serait juste. Si ce sont des Droits parfaits, il ne doit jamais y être porté d'atteinte ; on objecte que cette déclaration ne peut avoir pour effet de limiter le pouvoir législatif.

C'est une erreur ; si le législateur, par exemple, voulait décréter l'esclavage, tous ceux qui concourent à la formation de la loi seraient responsables de ce délit. Le peuple serait averti qu'on a violé le pacte fondamental ; il pourrait légitimement résister ; la conscience de cette résistance suffirait pour arrêter les membres de la législature.

On dit qu'il ne faut pas lier les mains à la puissance législative ; c'est précisément là qu'est la question. A côté de la puissance législative il y a une autorité plus imposante encore, c'est celle de l'opinion générale, dont elle peut momentanément s'écarter, c'est celle de la justice éternelle qui est au-dessus de tout.

L'Assemblée nationale a donc

dira trop qu ne dira rien. Plus ses auteurs auront d'expérience, plus ils éviteront de lier les mains à la puissance législative. Moins ils seront éclairés, plus ils se jetteront vers des principes généraux qu'il sera impossible de réduire en pratique.

3.° *Cette Déclaration des Droits n'était pas plus propre à remplir son troisième but, celui de servir d'instruction générale aux législateurs, par la composition des lois de détail.*

fait tout-à-la-fois une œuvre sage et de conscience, de déclarer qu'il est certains Droits auxquels ni elle, ni aucune puissance humaine ne peut toucher, parce que ces Droits viennent d'en haut, parce que nous les tenons de Dieu notre créateur, parce que c'est la propriété incommutable de l'homme. Ces Droits sont, comme nous le verrons bientôt, la propriété, la liberté, la résistance à l'oppression; ils sont antérieurs à toute société.

(Ici nous supprimons trois pages de réflexions, dont le but est de prouver que les maximes générales ne seraient utiles qu'autant qu'elles seraient déduites de mille propositions particulières dont on aurait vérifié l'exactitude.

Mais il s'agit de savoir si les critiques ont prouvé l'opposition de ces maximes, avec des propositions particulières.

M. *Dumont* propose un dernier argument qui est, que la Déclaration a été arrachée par la violence et l'emportement, ce qui est faux, et ce qui d'ailleurs n'est pas arrivé aux Etats-Unis.

ARTICLE PREMIER.

Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Tous les hommes naissent libres : ce début renferme une fausseté palpable. Observez les faits. Tous les hommes naissent dans un état de sujétion, et même de la sujétion la plus

Réfutation de l'Examen critique.

Il n'est pas vrai que l'enfant naisse dans la sujétion. S'il est dans la dépendance, c'est à cause de sa faiblesse physique; mais son père et sa mère sont tenus naturellement de le nourrir

absolue ; l'enfant est dans une dépendance continuelle par sa faiblesse et par ses besoins : il ne peut vivre que par le secours d'autrui ; il doit être gouverné pendant un grand nombre d'années, et la plupart des lois ne l'émancipent, que lorsqu'il a parcouru plus du quart de sa longue vie, selon les probabilités communes.

et de le protéger; ils n'ont pas le droit de le vendre, ni d'engager sa personne, pour se soustraire à cette obligation : donc l'enfant naît libre. Cette liberté, il la tient de son créateur, et il peut en user, sitôt que sa force physique et sa raison sont formées.

Tous les hommes demeurent libres. *Si cette liberté s'entend de l'état sauvage, de l'état de nature, des hommes errant dans les forêts, cette proposition peut être vraie ; mais où est son utilité par rapport à nous? Les hommes actuels, les hommes qui naissent sous un gouvernement, sont tous, par le fait, assujétis à des lois bonnes ou mauvaises. Le défaut de liberté est le texte continuel des plaintes et des déclamations. Ces mêmes législateurs, qui déclarent solennellement que tous les hommes demeurent libres, ne cessent de gémir sur la servitude héréditaire de la plupart des nations.*

» Cette contradiction, dira-» t-on, n'est qu'apparente. Il » faut distinguer le droit et le » fait. Les hommes, esclaves » dans un sens, sont libres dans » un autre, libres par rapport » aux lois de la nature, esclaves par rapport aux lois politiques, qu'on appelle vainement » des lois, et qui ne sont point » telles, puisqu'elles sont contraires aux lois de la nature.»

Oui, les hommes demeurent libres, et ils le sont dans l'état de société aussi bien que dans l'état de nature ; car la liberté ne consiste pas à faire tout ce que les forces de l'homme lui permettraient, mais à respecter les droits d'autrui, et à obtenir pour soi la protection de ses semblables.

Si les lois politiques sont bonnes, les hommes ne sont point esclaves ; car leurs Droits sont respectés et garantis, et c'est là l'objet du pacte social. C'est cette garantie que l'homme ne trouverait pas dans l'état de nature.

Dire que les lois de la nature sont imaginaires, c'est nier l'une des vérités les plus évidentes de la religion et de la morale ; c'est livrer tous les hommes à l'arbitraire des législations positives.

Si, par exemple, il plaisait à un législateur d'abolir la liberté de la pensée, la liberté de la presse, la liberté individuelle ; de s'emparer de toutes les propriétés ; de réduire les

Voilà le langage subtil auquel on a recours, quand on veut nier ce qui est, quand on est embarrassé des faits notoires, quand on a contre soi l'évidence de la vérité. Les lois de la nature, sur lesquelles chacun raisonne à sa fantaisie, ne sont que des lois imaginaires : celui qui les allègue ne fait autre chose qu'alléguer sa volonté particulière, et veut substituer une fiction à la réalité.

Le philosophe qui cherche à réformer une mauvaise loi ne nie pas l'existence de cette loi, et n'en conteste pas la validité. Il ne prêche pas l'insurrection contre elle : il expose ses raisons ; il fait sentir les inconvéniens de cette loi et les avantages qu'on trouverait à la révoquer. Le caractère de l'anarchiste est tout différent : il nie l'existence de la loi ; il en rejette la validité ; il veut exciter les hommes à la méconnaître comme lui, et à se soulever contre son exécution.

citoyens, ou une partie d'entr'eux en esclavage ; d'ôter la liberté de la défense en matière criminelle, le philosophe se contenterait-il de contester l'utilité de ces lois ? n'en attaquerait-il pas la validité ? ne dirait-il pas au législateur : « Vous n'avez pas le droit de disposer de ma personne, de m'imposer vos croyances. » Ceux qui ont demandé l'abolition de l'esclavage ont-ils donc eu tort de soutenir que c'était un outrage envers la divinité, et une violation du Droit naturel ?

Tous les hommes demeurent égaux en droits ; tous les hommes, c'est-à-dire tous les êtres de l'espèce humaine. Ainsi l'apprenti est égal en droit à son maître ; il a le même droit de gouverner et de punir son maître, que son maître de le gouverner et de le punir ; il a autant de droits dans la maison de son maître que son maître lui-même. Le cas est le même entre le père et l'enfant, entre le tuteur et le pupille, entre la femme et le mari, entre le soldat et l'officier. Le maniaque a le même droit d'enfermer ses gardiens, que ses gardiens ont le droit de le renfermer. L'idiot a

Oui, l'apprenti est égal en Droits à son maître ; celui-ci ne peut réclamer contre lui que l'exécution d'un contrat volontaire ; il ne peut le punir qu'autant qu'il est magistrat ; et si les lois sont sages, il ne sera jamais juge en sa propre cause.

Il ne suit pas de là que l'apprenti ait autant de droits dans la maison de son maître que le maître lui-même ; car celui-ci peut l'expulser.

Oui, il y a égalité de droits entre le père et l'enfant, entre le tuteur et le pupille, entre la femme et le mari, entre l'officier et le soldat, si ce n'est que le père, le tuteur, le mari et

le même droit de gouverner sa famille, que sa famille de le gouverner. Si tout cela n'est pas pleinement renfermé dans cet article de la Déclaration, il ne signifie rien, absolument rien. Je sais bien que les auteurs de la Déclaration n'étant ni fous, ni idiots, ne songeaient pas à établir cette égalité absolue. Mais que voulaient-ils? l'ignorante multitude devait-elle les entendre mieux qu'ils ne s'étaient entendus eux-mêmes? Quand on proclame l'indépendance, n'est-on pas trop sûr d'être écouté?

l'officier exercent une véritable magistrature; qu'ils ne la tiennent pas de la nature, mais de la loi.

En disant que les hommes sont égaux en droits, le législateur n'a pas voulu dire qu'il n'y aurait pas de magistrature; mais que toute magistrature est fondée sur un consentement exprès ou tacite, et cela s'applique à l'enfant, comme au pupille, comme à la femme, comme au soldat. Supposez en effet l'enfant arrivé à l'âge d'homme, le pupille à sa majorité, la dissolution du mariage, et le licenciement de l'armée. Quels sont les pouvoirs qui restent au père, au tuteur, au mari, à l'officier? Aucuns.

Le maniaque et l'idiot ont certainement les mêmes droits que leurs gardiens ou leurs familles: s'ils n'en ont pas l'exercice, c'est que la société vient au secours de leur faiblesse. Mais conclure de cette infirmité qu'ils n'ont pas les mêmes droits, c'est la même erreur de raisonnement, que si l'on disait que les malades sont déchus de tous leurs droits, tant que dure l'état de maladie.

Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. C'est ici un pas rétrograde, une rétractation frauduleuse. Les législateurs avaient senti confusément qu'ils venaient d'établir l'égalité dans toute sa plénitude. Que font-ils maintenant? Ils viennent parler de distinctions sociales, *oubliant qu'ils ont aboli toutes les distinctions: ainsi, dans le même paragraphe, ils donnent et ils reprennent, ils établissent et ils détruisent, ils avancent le*

C'est ici un pas rétrograde, une rétractation! Non certes; c'est une simple explication. Tous les hommes sont naturellement égaux; mais il est de leur intérêt de conférer à quelques-uns d'entre eux des pouvoirs suffisans, pour que leurs droits soient garantis. Les distinctions sociales sont des magistratures; elles ne sont pas contraires à l'égalité; car, quand j'ai donné pouvoir à quelqu'un de gérer une partie de ma fortune, de disposer de ce qui m'appartient, j'ai usé de mon

principe absurde d'égalité pour plaire aux fanatiques, et ils glissent insidieusement le principe des DISTINCTIONS, *pour apaiser les hommes timides et raisonnables, qui se seraient révoltés contre la chimère de l'égalité présentée sans masque. Mais qu'entend-on par ces mots:* Ne peuvent pas ? *Veut-on dire que ces distinctions ne sont point établies, ou qu'elles ne doivent pas l'être, ou que, si elles existent sans être fondées sur l'utilité commune, il faut les regarder comme nulles et non avenues ? On peut choisir ; car ces mots ont ces trois significations parfaitement distinctes. Si l'on veut dire que ces distinctions* n'existent pas, *c'est un appel aux faits et à l'observation ; si l'on veut dire qu*'elles ne doivent pas exister, *c'est un appel au jugement des individus sur une matière de fait ; mais si l'on veut dire qu'elles* ne peuvent pas exister, *parce qu'elles sont nulles en elles-mêmes, c'est un attentat contre la liberté d'opinion, c'est une invitation à se soulever contre les lois. Dans le premier sens, la proposition n'est pas dangereuse, mais elle est évidemment fausse ; dans le second sens, elle est fondée en raison ; mais il fallait l'exprimer clairement, et non employer un terme passionné ; dans le troisième sens, elle contient une doctrine séditieuse. Dire que la loi* ne peut *pas, au lieu de dire que la loi* ne doit *pas, c'est préparer l'insurrection et la justifier d'avance. Je ne saurais comparer ces expressions qu'à ces instrumens qui ne présentent rien d'offensif aux yeux, mais dans lesquels on cache un poignard.*

droit, je ne l'ai pas abdiqué. Si les distinctions sociales ou les magistratures deviennent contraires à l'utilité commune, si elles me blessent ou me déplaisent, ne suis-je pas le maître de rompre le contrat, et de me retirer, avec mes biens ou leur produit, où il me plaît?

Ici MM. *Bentham* et *Dumont* s'abaissent à une chicane grammaticale : dans le langage des lois, les mots ne *peuvent pas* se mettent toujours au lieu ne *doivent pas*, parce que le législateur commande.

Au lieu de parler ici d'un appel à l'insurrection, il faut expliquer la pensée de l'Assemblée de la manière suivante :

« Les distinctions sociales ne » peuvent pas (sans blesser le » principe de liberté et d'égalité) être fondées sur autre » chose que l'utilité commune. »

Qu'y a-t-il de *séditieux* dans l'énoncé d'une pareille vérité ? Et MM. *Bentham* et *Dumont* ne manquent-ils pas, à la vérité, aux convenances, en prétendant qu'on a *voulu y cacher un poignard.*

ART. II.

Le but de toute association politique est la conservation des Droits naturels et imprescriptibles de l'Homme; ces Droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

La confusion des idées est si grande dans tout cet article, qu'il est difficile d'y trouver un sens; mais voici, je crois, les propositions qu'on peut en tirer:

1.° *Qu'il y a des Droits antérieurs à l'établissement des gouvernemens: c'est la seule chose qu'on puisse entendre par* Droits naturels;

2.° *Que ces Droits ne peuvent pas être abrogés par le gouvernement: c'est l'unique sens qu'on puisse donner au mot* imprescriptible;

3.° *Que les gouvernemens existans tirent leur origine d'une association primitive, d'une convention.*

Examinons séparément ces trois propositions.

La première est absolument fausse. Le fait est qu'il n'y a point de droits naturels, point de droits antérieurs à l'institution des gouvernemens. L'expression Droit naturel *est purement figurative, et quand on veut lui donner un sens littéral, on tom-*

Réfutation *de l'Examen critique.*

Ici MM. *Bentham* et *Dumont* nient formellement l'existence des droits naturels, et pour le prouver que disent-ils? Que dans l'état sauvage il n'y a point de droits, point de sûreté, point de propriété, ce qui est évidemment faux; car bien certainement celui qui, dans l'état sauvage, a cultivé un champ, a *droit* d'en recueillir les fruits, de préférence à tous les autres. Celui qui n'a fait de mal à personne ne peut être légitimement maltraité.

Quand Caïn tua son frère Abel, est-ce qu'il n'était point criminel? Il n'y avait point cependant encore de lois écrites, point de tribunaux où l'on pût réclamer justice.

Un droit, disent *Bentham* et *Dumont*, suppose une garantie; cela est faux, le droit existe avant tout, la garantie vient après. Combien de droits existent, et ne sont pas garantis! Le droit est fondé sur la notion du juste et de l'injuste, et sur

le dans des erreurs qui ne sont pas simplement des erreurs spéculatives, mais des erreurs pernicieuses.

Nous savons ce que c'est que de vivre sans gouvernement : nous avons des relations de plusieurs tribus sauvages qui sont restées dans un état d'indépendance, qui n'ont point de chefs et point de lois; mais nous savons aussi que là où il n'y a point de lois, il n'y a point de droits, point de sûreté, point de propriété. Le sauvage peut posséder quelque chose; mais ce n'est qu'une possession immédiate et incertaine, qui ne dure qu'autant qu'on ne la lui dispute pas, ou qu'il peut la défendre. Mais un droit suppose une garantie, une jouissance future, aussi bien que présente.

Un Droit d'une part, sans une obligation exigible de l'autre, est une pure chimère; or, il n'y a point de Droit dans l'état de nature, parce qu'on ne peut rien exiger. La liberté y est parfaite, si l'on veut, en tant qu'elle n'a pas de frein régulier de la part d'un gouvernement; mais elle est extrêmement incertaine en tant qu'elle est soumise à l'oppression continuelle du plus fort. A en juger par analogie, et même par quelques travaux historiques, les anciens habitans de l'Europe ont été long-temps dans cet état : point de gouvernement, par conséquent point de droits; une les lois qui en sont les conséquences directes ou éloignées; mais combien de cas où les lois n'accordent pas d'action, et où cependant le droit existe! Vous me devez une somme que je vous ai prêtée; je n'ai pas de titre, et la loi civile n'admet pas la preuve testimoniale; en suis-je moins votre créancier? et si vous m'aviez payé, serais-je obligé de vous restituer? Des jurisconsultes devraient pourtant ne pas oublier un principe qui est consacré même par les lois civiles.

Il n'est donc pas vrai, quoi qu'en disent ceux que nous réfutons, qu'un droit sans obligation exigible est une *pure chimère*; c'est bien souvent une réalité; toutes les obligations morales sont de ce genre. Faut-il effacer la morale du cœur de l'homme?

D'un autre côté, n'y a-t-il pas beaucoup de choses qu'on se croit en droit d'exiger en vertu des lois, et qui réellement ne sont pas dues. Par exemple, dans les pays où règne l'esclavage, le maître a presque droit de vie et de mort sur ses semblables, et il peut n'écouter que sa passion pour infliger des peines.

Quand l'inquisition faisait brûler vifs ceux qui n'étaient pas de vrais croyans, ne violait-elle pas le droit de la nature et de l'humanité?

Quand les premiers chrétiens

vie précaire, une existence du jour au jour; une possession momentanée, de longues privations, et toutes les habitudes formelles de la crainte. Dans le même état que les animaux, ils étaient au-dessous d'eux en fait de bonheur; car il n'y avait pas plus de sûreté pour l'homme que pour la brute, et l'homme avait de plus que la brute, la prévoyance du mal et le sentiment de l'insécurité.

Ce malheur même était le germe de la civilisation. Plus on souffrait dans un état de choses où il n'y avait point de droits, plus il y avait de raisons pour désirer l'existence de ces droits : mais des raisons pour désirer l'établissement des droits ne sont pas des droits. Les besoins ne sont pas les moyens. La faim n'est pas l'aliment. Ceux qui parlent de droits naturels tombent donc dans la pétition de principes la plus grossière. S'il y avait eu des lois toutes faites, qu'est-ce qui aurait pu conduire à en faire? S'il y avait eu des droits naturels, ils auraient agi sur les hommes comme l'instinct sur les abeilles, qui ne peuvent pas s'en écarter.

étaient condamnés aux supplices pour conserver leur foi intacte, ils n'auraient donc pas pu réclamer la liberté de conscience, parce que les lois de l'empire ne l'admettaient pas!

« S'il y avait des lois naturelles, des lois toutes faites, » qui est-ce qui aurait pu conduire à en faire? » La nécessité d'avoir des garanties : et c'est ici que nous réclamons, autant que les adversaires du droit naturel, l'immense bienfait de la législation; mais nous sentons son insuffisance en bien des cas. Tous les législateurs n'ont pas été également éclairés, également amis de l'humanité; ils ont plus ou moins obéi à la voix des passions, ils ont été plus ou moins avides de pouvoir.

Voilà pourquoi la morale, la religion ou le droit naturel (car ces trois choses sont pour nous synonymes), sont des garanties d'un autre ordre, qui, bien souvent, ont tempéré et neutralisé le mauvais effet des lois politiques.

Comment des législateurs avaient-ils pu méconnaître qu'en ceci le langage de la vérité était le plus propre à faire aimer aux hommes le gouvernement et les lois, à mettre sous les yeux des peuples l'immense bienfait de la législation, à leur faire haïr le désordre et l'anarchie qui les ramènent vers cet état de nature, où tous sont ennemis de tous? Il fallait leur montrer, au contraire, que ces droits, ces nobles droits qui s'étendent sur toute la vie, qui unissent les générations, qui protègent les

faibles contre les forts, sont uniquement l'œuvre des lois, l'œuvre de la Société, le prix de l'obéissance générale au gouvernement, la récompense de la subordination, récompense infiniment supérieure au sacrifice qu'elle exige.

2. *Si la notion des drois naturels est fausse, celle des droits imprescriptibles tombe nécessairement. Il n'y en a point de tels, il ne doit pas y en avoir. Plus les lois approcheront de la perfection, moins elles seront sujettes à des changemens; mais il ne doit point y avoir de lois irrévocables, tant que les choses humaines sont soumises à des circonstances qui varient.*

Quel est le langage de la raison sur ce sujet? La raison dit que le bonheur public étant l'unique principe à consulter dans l'établissement des droits, il n'en est aucun qui doive être maintenu, tant qu'il est avantageux à la société; aucun qui ne doive être aboli, dès qu'il lui devient nuisible.

Il faut considérer chaque droit à part, son avantage et son désavantage spécifique. Entasser tous les droits ensemble, c'est se mettre hors d'état d'assigner leur valeur séparée, et de faire entr'eux les distinctions convenables.

Droits imprescriptibles! Si ce langage décèle l'ignorance, il décèle encore plus la présomption; car déclarer des droits imprescriptibles, c'est déclarer qu'on veut enchaîner ses successeurs, et imprimer à ses lois

Puisqu'il existe des droits, indépendamment des formes diverses des gouvernemens, il est évident qu'ils sont imprescriptibles.

Dire qu'il ne doit point y avoir de droit naturel qu'on doive respecter, c'est dire une absurdité manifeste, c'est livrer les hommes à l'arbitraire le plus effrayant.

Il ne faut, dites-vous, que consulter le bonheur public; mais les tyrans les plus cruels, les ennemis véritables du genre humain, ne manquent jamais de prétextes pour couvrir leurs injustices, leurs rapines, leurs crimes même du voile du bien public.

Si dans les accusations ils n'observent pas la solennité des jugemens, c'est parce que le salut de l'Etat exige de la célérité, et que le crime, d'ailleurs, est partout.

Si l'on confisque les biens, c'est pour l'exemple et pour indemniser le trésor du mal que la société en a éprouvé.

Si le peuple n'est pas consulté pour la confection des lois, c'est que les assemblées sont sujettes à des brigues, et qu'il y a autant de profit, que la volonté d'un seul domine.

Si la liberté de penser est en-

le caractère de la perpétuité. « *En nous réside la perfection de la probité et de la sagesse : notre volonté doit régner sans contrôle et même après que nous ne serons plus. Les générations qui doivent nous suivre seront moins capables que nous de juger ce qui leur convient ; c'est à nous à leur prescrire des droits éternels. Il suffit que notre volonté les déclare. Celui qui proposera de les altérer, rebelle à l'Assemblée nationale, sera coupable d'un attentat contre la nature : il faut le dévouer à la haine du genre humain comme l'ennemi de ses semblables.* »

Tel est le fanatisme renfermé dans ces fausses notions de droits naturels et de droits imprescriptibles. C'est le despotisme de l'opinion contre le raisonnement. C'est précisément le langage de Mahomet : « *Pen» se comme moi, ou meure.* »

chaînée, c'est pour ne pas troubler l'union des citoyens.

Si la liberté de la presse n'est pas tolérée, c'est que les écrits peuvent porter le peuple à la sédition.

Si l'esclavage domestique et le servage sont établis, c'est le besoin de la subordination qui le veut ; peut-être la crainte de voir la population augmenter. On dira même que l'esclavage est dans l'intérêt des esclaves, et qu'ils ne sauraient que faire de la liberté.

Pour éviter ces abus de raisonnement, il faut donc déclarer hautement qu'il est des droits inaliénables et imprescriptibles, afin que les despotes, quels qu'ils soient, publics ou domestiques, sentent toujours qu'ils n'exercent qu'un pouvoir usurpé, et qu'ils tremblent de voir la force passer un jour du côté du droit.

Parler de droits *imprescriptibles*, ce n'est pas, comme le disent MM. *Bentham* et *Dumont*, présomption de la part du législateur ; c'est, au contraire, humilité ; c'est déclarer que Dieu a créé des droits dont l'homme ne peut disposer ; c'est subordonner sa volonté à celle de l'être suprême ; c'est reconnaître qu'il y a une suprême justice, une morale éternelle, dont nul ne peut s'écarter.

Accuser l'Assemblée nationale d'avoir voulu fonder le despotisme de l'opinion, et traduire sa pensée par cette expression de Mahomet : *Pense comme moi, ou meure*, c'est une insigne calomnie, puisque l'un des principes de cette assemblée est la tolérance et le respect pour toutes les opinions.

3. *Attribuer l'origine des gou-*

J.-J. Rousseau, et tous ceux

vernemens à une association volontaire, c'est une supposition qui peut-être a pu se réaliser dans certaines circonstances, et que l'on conçoit du moins comme possible ; par exemple, dans le cas d'une colonie naissante ; mais, dans le fait, nous ne connaissons point de pareille origine. Tous les gouvernemens dont nous avons l'histoire ont commencé par la force, et se sont établis graduellement par l'habitude, excepté quelques Etats qui se sont émancipés d'eux-mêmes, et qui se sont donné des lois. Au reste, la fiction d'un contrat n'est bonne à rien : elle ne sert qu'à faire naître des questions qui égarent les esprits, et les éloignent du vrai sujet à examiner.

En effet, qu'importe comment les gouvernemens se sont formés ! Je ne connais pas de dispute plus oiseuse. Qu'ils aient commencé par une bande de voleurs ou par une agrégation de bergers, par une conquête violente ou par une réunion volontaire, le bonheur de la société ne doit-il pas être également l'unique objet de ceux qui gouvernent ? L'intérêt des hommes n'est-il pas le même dans les monarchies et dans les républiques? Le gouvernement n'a-t-il pas les mêmes devoirs moraux à Pékin qu'à Philadelphie?

qui l'admirent, se sont donc étrangement trompés.

Nous doutons que les raisonnemens qu'on y oppose soient de nature à convertir beaucoup de monde.

D'abord en fait, il est des gouvernemens, et on ne le nie pas, qui se sont formés par convention formelle; il est même impossible qu'il n'y ait pas toujours eu consentement tacite ; autrement il y aurait guerre civile. La doctrine du contrat social est nécessaire pour renverser la théorie du droit divin et du pouvoir absolu, et pour que les rois ne croient pas que le peuple leur appartient, même par droit de conquête.

La nécessité de pourvoir au *bonheur* du peuple, qui est le seul frein que *Dumont* oppose aux partisans du pouvoir absolu est insuffisante ; car, est-on jamais embarrassé pour dire : le bonheur du peuple le veut ainsi? Les gouvernemens absolut ne s'en effraient pas ; au lieu que la théorie du contrat social effraie toujours ceux qui ne veulent subir aucun frein, et s'astreindre à respecter d'autre loi que leur volonté.

Passons à la seconde partie de l'article.

« *Les Droits* (*naturels et imprescriptibles*) *sont la liberté*,

Ici MM. *Bentham* et *Dumont*, pour mieux critiquer l'Assem-

la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Observez l'étendue de ces prétendus Droits, appartenant tous à chaque individu, sans aucune limite. Faites-vous une idée, si vous le pouvez, de ce que c'est qu'un Droit illimité, à la liberté, à la propriété, à la sûreté, à la résistance; vous vous trouverez dans un chaos de contradictions.

Liberté illimitée, c'est donc la liberté de faire et de ne pas faire, en chaque occasion, tout ce qui me plaît dans toute l'étendue de ma puissance.

blée, supposent qu'il s'agit d'une liberté *illimitée*, de propriété *illimitée*, de sûreté *illimitée*, et de résistance à l'oppression *illimitée*.

Mais cette supposition n'était pas dans la pensée de l Assemblée; on en trouve la preuve dans l'art. 4. « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce » qui ne nuit pas à autrui. »

Donc cette liberté a ses bornes; ces bornes sont les droits d'autrui. Or quels sont les droits d'autrui? ce sont ceux que vous leur avez conférés vous-mêmes, en formant avec eux une société politique. Les lois sont l'expression de l'association; vous êtes donc obligé de respecter les lois; et il n'y a rien dans cette obligation de contraire à la liberté, car elles sont votre propre fait.

Donc la liberté n'est pas le droit de faire tout ce qui me plaît, mais seulement tout ce qui ne nuit pas aux droits qui appartiennent à autrui, soit en vertu du droit naturel, soit en vertu du droit conventionnel ou social.

Si je me repens de ce que j'ai concédé, si les lois cessent d'être l'expression de ma volonté, j'ai le droit de me retirer et de rompre le contrat.

Jamais personne n'a entendu la liberté autrement; la liberté est l'ordre, et non l'anarchie. Comment se fait-il que ce soit à des hommes aussi éclairés que MM. *Bentham* et *Dumont* qu'on soit obligé de donner de pareilles explications.

Propriété illimitée, c'est le droit de disposer de chaque chose à mon gré, sans avoir égard à personne.

La *propriété* est certainement le droit de disposer de la chose d'une manière illimitée; mais comme dans l'état social, pour obtenir protection en faveur de mes propriétés, je me suis engagé à supporter proportionnellement les charges sociales, je suis obligé de payer les impôts, même de subir une expropriation. Tant que ma part n'est que proportionnelle, je n'ai pas le droit de me plaindre;

mais si on s'emparait de ma propriété sans une juste et préalable indemnité, je serais certainement fondé à dire qu'on a violé mon droit.

Sûreté illimitée, *c'est le droit de posséder tous mes avantages sans souffrir aucune défalcation par quelque raison que ce puisse être.*

La *sûreté* n'est pas, comme on le dit ici, le droit de posséder tous mes avantages *sans défalcation*; le contrat social serait alors tout à mon avantage, il serait léonin. Il est évident que je n'ai droit à la sûreté de ma personne, qu'en contribuant à celle des autres; par conséquent en exposant ma vie pour eux comme ils l'exposent pour moi.

Mais si on demandait le sacrifice de ma vie inutilement, si on voulait en disposer, soit en me livrant à un ennemi; soit en m'exposant seul à des dangers au-dessus de mes forces; soit en me condamnant à verser mon sang sur l'échafaud, sans m'avoir laissé les moyens de me défendre, et des juges équitables; j'aurais le droit de m'y refuser, de chercher à me soustraire par la fuite à la persécution, et même de résister, par la force des armes, à ceux qui voudraient attenter à ma sûreté.

Résistance à l'oppression illimitée, *c'est le droit de me garantir, par tous les moyens possibles, par tous les actes de violence, contre tout ce qui me paraît une violation de mes droits naturels, c'est-à-dire contre tout ce qui me déplaît.*

Mais chacun de ces droits, dira-t-on, sera limité par des lois positives. Je réponds que cela ne se peut pas sans enfreindre la déclaration, car elle a prononcé ces droits imprescriptibles, c'est-à-dire inaltérables. Si l'on n'en peut rien retrancher, on ne peut point leur donner de limites. Voilà donc l'œuvre de la législation rendue impossible.

Si la liberté est illimitée, il n'y a plus de droits, car les

Les esprits prévenus ou hostiles ne voient là qu'un principe d'anarchie, et qu'un appel à l'insurrection.

Il est clair pourtant qu'il ne s'agit que de la défense de soi-même, et c'est un adage incontestable que la défense est de droit naturel.

Ainsi dans l'état naturel, tout homme dont on attaque la vie ou les biens, a le droit de les défendre par tous les moyens que la nature peut lui fournir.

Dans l'état social, si les pouvoirs publics, qui sont institués pour le protéger ou garantir son bonheur, attaquent au contraire tous ses droits, il est en droit de résister; s'il peut ramener les pouvoirs qui s'égarent dans le sentier du bien, il est de son

intérêt, et par conséquent de son devoir, de l'essayer. Mais si tous ses efforts sont inutiles, il doit s'expatrier; s'il ne le peut pas, et si ses concitoyens éprouvent les mêmes excès, ils ont incontestablement le droit de se défendre et de réformer leur gouvernement.

Certainement, si un prince venait pour me ravir l'existence à force armée, je serais en droit de la défendre par les mêmes voies, et je ne serais pas un régicide. S'il déshonorait ma couche, et que je n'eusse aucun moyen légal d'obtenir satisfaction, je serais en droit de venger ma propre injure.

Si mes droits ne sont qu'attaqués de loin, je dois me tenir sur la défensive, de peur de compromettre la tranquillité publique.

En un mot, l'insurrection n'est légitime, que quand elle est renfermée dans les limites de la défense naturelle. Si c'est là de l'anarchie; que l'on nous dise en vertu de quelle loi nous devons, à un gouvernement devenu tyrannique, le sacrifice de notre liberté, de nos propriétés, de notre vie et de celle de nos familles.

droits ne peuvent exister qu'aux dépens de la liberté : on ne peut créer un droit sans imposer une obligation correspondante : on ne saurait empêcher les hommes de se nuire qu'en retranchant de leur liberté. Ainsi toutes les lois étant contraires à la liberté, sont contraires au droit naturel.

L'homme a un droit de propriété naturel et imprescriptible; c'est-à-dire qu'il n'en est pas redevable aux lois, et que les lois ne peuvent pas le lui ôter : mais, pour donner un sens à ce mot, il faut que le droit soit relatif à un objet sur lequel il s'exercé; car un droit qui ne s'exerce sur rien n'a pas beaucoup de valeur, et ce n'est guère la peine de le proclamer solennellement. C'est en vain que toutes les lois du monde auraient assuré que j'ai le droit d'avoir quelque chose : si c'est là tout ce qu'elles ont fait pour moi, il faut que je prenne partout ce dont j'ai besoin, ou que je meure de faim. Ainsi, déclarer un droit de propriété, sans spécifier les objets sur lesquels ce droit peut s'exercer, c'est établir, en d'autres termes, un droit de propriété universelle, c'est dire que tout est commun à tous. Mais comme ce qui appartient à tous n'appartient à personne; il s'en suit que l'effet de la Déclaration ne serait pas d'établir la propriété, mais de la détruire; et c'est ainsi que l'ont entendu les partisans de Babeuf, ces vrais interprètes de la Déclaration des Droits de l'Homme, auxquels on ne pourrait rien reprocher que d'avoir été conséquens dans l'application du principe le plus faux et le plus absurde.

On me dira que, puisque le sens de cet article présente une extravagance, il ne peut pas être celui que les législateurs avaient en vue; ils n'ont jamais pu penser que ces droits pussent être illimités. Ils avaient déjà dans l'esprit les lois de détail qui devaient modifier, restreindre, spécifier ces droits généraux dans leur application particulière.

Je suis loin de prêter aux législateurs français des intentions folles et criminelles; mais s'ils disent le contraire de ce qu'ils veulent dire, ai-je tort d'entendre ce qu'ils disent, et non ce qu'ils ne disent pas?

On peut sans doute entrevoir confusément ce qui était dans leur intention; mais ils n'ont pas su l'expliquer. Je ne me charge pas de créer ce qui n'existe point; il me suffit de montrer que le sens naturel de leurs expressions ne forme que des propositions absurdes et contradictoires.

ART. III.

Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

De ces deux propositions, la première est parfaitement vraie dans un sens. Gouverner et obéir sont des termes co-relatifs: où il n'y aurait point d'obéissance, il n'y aurait point de gouvernement. La souveraineté ne s'exerce qu'autant qu'une nation veut se soumettre. Si c'est là ce qu'on a voulu dire, on a énoncé une vérité triviale qui ne mène à rien.

Mais ce n'est pas là ce qu'on avait en vue, comme il est facile d'en juger par ce qui suit: c'est une proposition placée en

Réfutation de l'Examen critique.

Ici nos critiques dénaturent encore le sens des mots, pour donner du moins à leur censure quelque apparence. En proclamant le principe, que la souveraineté réside *essentiellement* dans la nation, l'Assemblée française n'a voulu dire autre chose, sinon que la nation n'appartient pas à des maisons royales, ni par droit divin, ni par droit de conquête; que les princes ne sont que les magistrats de la nation; qu'ils n'en sont que les mandataires, que par conséquent ils ne peuvent régner

avant, pour servir de base à la proposition suivante. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en dérive expressément, c'est-à-dire que toute autorité qui n'est pas fondée sur une élection populaire, sur un mandat immédiat et exprès de la nation, est une autorité usurpée, contraire au Droit naturel, et par conséquent nulle.

Si cette déclaration n'eût regardé que la France, on eût pu l'envisager comme une base de son Droit futur constitutionnel. Mais elle est conçue dans les termes les plus généraux; elle s'applique à tous les gouvernemens, et, à l'exception de quelques républiques démocratiques, elle les frappe tous d'usurpation et de nullité. Cette maxime est un instrument de révolution. La résistance et l'insurrection sont légitimes, et même louables contre des chefs qui ne tiennent pas leur pouvoir d'une élection populaire. Si la maxime n'a pas ce sens, elle n'en a point.

que dans l'intérêt de cette nation.

Cela ne veut pas dire que tout le monde doive gouverner, ni que l'exercice de la souveraineté ne puisse pas être délégué.

Cette maxime est même propre à écarter les usurpations. Supposons, par exemple, qu'un prince, en haine de sa famille, veuille donner sa couronne à un étranger; on lui dira : « La souveraineté n'est que viagère dans vos mains : elle réside *essentiellement* dans la nation. La nation veut l'hérédité et le maintien de la dynastie. » C'est ainsi que nos pères ont repoussé Henri VI, roi d'Angleterre, et sont restés fidèles à la cause de Charles VII.

La souveraineté réside essentiellement dans la nation: donc elle n'appartient pas au premier occupant. Le principe est donc conservateur des droits des dynasties; et, si nul corps, nul individu ne peut s'en dire l'organe, à moins d'un mandat exprès; il est évident que le prince régnant n'a jamais rien à craindre de ce côté; ou il faudrait qu'il eût encouru à un haut degré l'animadversion générale.

On oppose au principe de la souveraineté nationale, le principe de la légitimité; mais celui-ci n'a-t-il pas aussi ses dangers? En plaçant le pouvoir constituant dans le prince exclusivement, n'est-il pas à craindre qu'on en vienne jusqu'à ne plus se croire lié par la loi fondamentale, et à déclarer le gouvernement absolu? Dans ce cas, la sûreté de la dynastie ne serait-elle pas compromise? Quels malheurs n'a pas attirés sur l'Espagne la malheureuse proclamation de Vittoria, en 1814;

quand des courtisans avides persuadèrent à Ferdinand VII qu'il devait abolir toute représentation nationale, et reprendre seul l'exercice du pouvoir législatif?

La légitimité, si on l'entend de l'ordre de succession à la couronne, est un principe de droit public salutaire; si on l'oppose à toute demande de réformation dans la Constitution des gouvernemens, elle peut devenir très-funeste, et entraîner de grandes catastrophes, en faisant ajourner indéfiniment des réformes devenues nécessaires.

Car le pouvoir absolu n'est légitime nulle part.

La seconde partie de l'art. III présente, dans sa rédaction, quelque chose d'inexact, et dont on pourrait abuser; nous en convenons.

Au lieu de dire : nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui ne dérive *expressément* de la nation; il aurait fallu ajouter *qui ne dérive expressément ou tacitement de la nation*. Lorsqu'en effet les grands pouvoirs politiques sont assis, lorsque la volonté nationale est suffisamment représentée, il n'est pas nécessaire que les autorités n'existent que par voie d'*élection* populaire: avec un bon système électoral, et la liberté de la presse, le vœu public sera toujours connu; et toutes les fois que la justice pourra se faire entendre, les gouvernemens seront forcés de la respecter.

ART. IV.

La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui; donc, l'exercice des Droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits : ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Cet article renferme trois propositions.

1.° *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.*

Cela est-il vrai? Est-ce là la

Réfutation de l'Examen critique.

Ici les critiques laissent apercevoir qu'ils calomnient la liberté, parce qu'ils ne la connaissent pas. Ne voilà-t-il pas qu'ils disent que la faculté de faire le mal est la *liberté*, et pour le

sens ordinaire de ce mot ? La liberté de faire du mal n'est-elle pas liberté ? Si ce n'est pas liberté, qu'est-ce donc, et de quel mot pourrait-on se servir pour en parler ? Ne dit-on pas qu'il faut ôter la liberté aux fous ? Ne dit-on pas qu'il faut ôter la liberté aux méchans, parce qu'ils en abusent ?

Vous devez dire courageusement aux hommes, que les lois ne sont faites que pour régler et restreindre leur liberté ; mais vous craignez de les offenser, et que faites-vous ? Vous avez recours au petit artifice de donner à ce mot une définition fausse, de le prendre dans un sens contraire à son acception commune ; et vous, législateurs, vous parlez une langue qui n'est celle de personne.

D'après cette définition, je ne saurais donc jamais si j'ai la liberté de faire une chose, avant d'avoir examiné ces conséquences. Si telle action me paraissait nuisible à un tel individu, me fût-elle permise et même ordonnée par la loi, je ne serais pas libre de la faire. Un officier de justice n'aurait pas la liberté de punir un voleur, à moins d'être bien sûr que cette peine ne peut pas nuire à ce voleur. C'est une absurdité extrême, mais elle est nécessairement impliquée dans la définition.

Autrui est ici un mot très-impropre. Il semble que le législateur ne pourrait pas ôter prouver, ils argumentent de façons de parler populaires, telles que celles-ci : *Il faut ôter la liberté aux fous*, etc.

Ces messieurs, avant d'attaquer la liberté et de nier l'existence du droit naturel, auraient bien fait de commencer par l'étudier. La liberté n'est pas le droit de faire du mal, mais bien de faire ce qui ne nuit pas à autrui ; voilà ce qu'elle est dans l'état de nature. Dans l'état de société, c'est le droit de faire tout ce qui n'est pas défendu par les lois, en supposant que ces lois soient ce qu'elles doivent être, c'est-à-dire l'expression de la volonté générale.

Voilà comme il est facile de tout concilier sans efforts et sans subtilité. Les limites apportées dans l'état social à la liberté naturelle, n'y sont pas contraires, puisqu'elles sont volontaires, et qu'on peut toujours s'y soustraire pour l'avenir en rompant le contrat social.

Quand on dit que la liberté est le droit de faire ce qui ne nuit pas à autrui, cela ne veut par dire que l'on n'a pas droit de punir un voleur, ou de demander satisfaction à un membre du corps social ; ce serait nier le droit de punir, et par-conséquent créer un principe destructeur de l'ordre social. L'Assemblée nationale a dit, que la liberté consistait à pouvoir faire ce qui ne nuit pas à ce

aux individus la liberté de se faire du mal à eux-mêmes ; qu'il ne pourrait protéger ni homme, ni femme, ni enfant, ni imbécille contre leur ignorance ou leur imprudence. Vous m'avez garanti ma liberté, diraient-ils ; elle consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, mais il m'est permis de faire tout ce qui ne nuit qu'à moi-même.

qu'*autrui* a droit d'exiger. C'est ce qui résulte évidemment du paragraphe suivant.

Ainsi le reproche d'absurdité retombe sur M. *Dumont*.

Conclure aussi de l'emploi du mot *autrui*, que le législateur ne pourrait ôter aux individus la faculté de se faire du mal à eux-mêmes, sous prétexte que ce serait porter atteinte à leur liberté; c'est une absurdité extrême. Toutefois il résulte certainement des termes de la définition, que l'on ne pourrait empêcher un homme d'user de ses facultés, sous prétexte d'ignorance et d'imprudence, à moins de faire constater qu'il a l'esprit aliéné. Car ce serait faire le même abus de raisonnement qu'à l'égard des esclaves : « Si l'on vous ôte votre liberté, c'est pour votre bien. »

2.° *Ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme, n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société, la jouissance de ces mêmes droits.*

Cet article déclare comme vrai *partout, ce qui est* faux *partout. Qu'on cite un seul gouvernement où les choses soient ainsi. S'il y avait une telle législation dans le monde, cette législation serait arrivée à la perfection absolue.*

Il n'est pas exact de dire que cet article déclare comme *vrai* partout, ce qui est *faux* partout; car si les droits naturels sont violés souvent, et dans presque tous les gouvernemens ; ils ne le sont par tous, ni de la même manière, ni dans le même pays.

De ce qu'ils ne sont pas partout respectés, que faut-il en conclure? Que ces gouvernemens pourront être perfectionnés. Mais c'est là une vérité que les plus grands optimistes ne font aucune difficulté d'avouer, parce qu'elle tient à la faiblesse de la nature humaine, ce qui n'est pas une raison pour ne pas essayer de les ramener, autant qu'il est possible, à une perfection si désirable.

3.° *Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.*

Des bornes! Il y a un mo-

Même abus dans le raisonnement. M. *Dumont* raisonne toujours, comme si la liberté

ment que ces droits étaient illimités et imprescriptibles. Vous me parlez d'une liberté qui était mon droit naturel, et vous me dites maintenant que c'est à la loi seule à régler l'usage de ma liberté. Vous m'avez trop donné, et vous m'ôtez trop. Vous avez commencé par établir mon indépendance absolue, et vous me replacez dans une dépendance totale. N'est-ce pas me traiter comme un prince imbécille, à qui l'on accorderait une pleine puissance, à condition de ne s'en servir que d'après un code qui réglerait ses moindres actions.

Pour parler clairement et raisonnablement, voici ce qu'on aurait pu dire dans cet article. « La loi doit *laisser aux sujets une liberté entière, concernant les actes dont l'exercice n'a rien de préjudiciable à la communauté, soit immédiatement, soit par des conséquences éloignées.*

» L'exercice des droits accordés à chaque individu, ne doit *avoir d'autres bornes légales que celles qui sont nécessaires pour maintenir chaque individu dans la possession de l'exercice des mêmes droits, autant que le plus grand bien de la communauté le permet ainsi.*

» Il ne doit appartenir qu'au législateur suprême de déterminer ces bornes : cela ne doit être permis à aucun autre individu, soit qu'il possède ou non quelque autorité subordonnée. »

était le droit de violer les droits de tous.

L'Assemblée, en limitant par des lois l'exercice des facultés naturelles, a traité les hommes comme on a traité les princes, en les obligeant de jurer des Chartes; elle les a obligés de reconnaître les droits d'autrui et de les respecter. Ce n'est pas les traiter comme des imbécilles, mais déclarer qu'on veut des garanties contre leurs passions.

ART. V.

La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société; tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

1.° *Ce n'est plus la loi* ne peut pas, *mais la loi* n'a pas le droit :

Réfutation de l'Examen critique.

Il est très-vrai que la loi, c'est-à-dire le législateur n'a

plus d'ambiguïté, plus de masque ; maxime d'insurrection, principe universel d'anarchie. Prenez une action quelle qu'elle soit : si la loi n'a pas le droit de la défendre, la loi qui la défend est nulle, le magistrat qui veut l'exécuter est un oppresseur, la résistance est un devoir, et la soumission, un crime envers la patrie.

Dire que la loi ne devrait *défendre que les actions nuisibles à la société, c'était poser une maxime vraie et raisonnable. Une législation, conforme en tout à cette maxime, serait arrivée à la perfection ; Mais cette perfection est-elle possible ? Est-elle dans la nature humaine ? Nous pouvons en approcher de plus près. Mais pouvons-nous y parvenir ? Faut-il méconnaître tous les gouvernemens ? faut-il les attaquer dans leur principe vital ? faut-il ôter aux lois leur autorité, parce qu'il y reste des imperfections ?*

2.° Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché ; nul ne peut être contraint à faire ce que la loi n'ordonne pas. *Même équivoque déjà observée*, ne peut *au lieu de* ne doit. Devra *est le langage du législateur*, peut *est le langage du fait ; ainsi le législateur aurait dû dire : « Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne devra pas être empêché, et nul ne devra être contraint, etc.*

pas le droit de défendre des actions innocentes en elles-mêmes ; s'il le fait, il viole le premier de ses devoirs. Ce n'est pas là un principe d'anarchie. Si la violation de ces devoirs ne porte que sur des choses indifférentes ou légères, il n'y a certainement pas lieu à s'insurger. La violation perpétuelle et totale des Droits naturels peut seule autoriser la résistance.

La maxime est vraie en droit, et la rédaction est bonne ; le législateur doit commander et non inviter de faire.

Et quant à l'abus dont on prétend qu'on pourrait en faire relativement à la puissance paternelle, la réponse est si facile, que l'on rougit presque d'être obligé de la faire. Le père est revêtu du pouvoir de corriger ses enfans pour des fautes légères, et il a la force nécessaire pour se faire obéir, puisque tout dans la famille lui obéit. Le magistrat, d'après la belle expression de Cicéron, n'est-il pas la loi parlante ?

Quant à l'exemple tiré de l'insurrection, il porte à faux ; car l'obéissance à la loi est recommandée partout dans cette déclaration. Ne dirait-on pas qu'il n'y a eu de rébellion que depuis la Déclaration des droits, et qu'il n'y en a jamais eu dans les pays où le pouvoir absolu domine ?

Substituez le mot peut, vous dites ce qui est et non ce qui doit être. Si je consulte un homme de loi, il me répond : on ne peut pas vous empêcher, on ne peut pas vous contraindre, c'est-à-dire la loi ne donne aucune autorité à qui que ce soit de vous empêcher, de vous contraindre.

D'ailleurs, cet article est trop vague, il y manque une explication nécessaire. Pris dans son sens général, il anéantirait toute autorité particulière, pouvoir domestique, pouvoir de police, pouvoir militaire. Si je dis à mon fils, ne montez pas ce cheval que vous n'avez pas la force de manier ; si je dis à ma fille, ne lisez pas ce livre qui est dangereux pour vous ; ils peuvent me défier de leur montrer une loi qui leur défende de monter un cheval fougueux, ou de lire un livre indécent. Ce n'est pas aux lois seulement qu'il faut obéir, mais encore aux différentes autorités créées par la loi. On peut dire, il est vrai, que cela est virtuellement compris dans l'article ; mais, en matière d'obéissance et de devoir, on ne saurait être trop explicite.

Ajoutez à l'article : « Nul ne peut être contraint à faire ce que la loi n'ordonne pas, bien entendu qu'il faut rendre obéissance à toutes les autorités qui seront créées par la loi, comme si c'était la loi même qui parlât en leur nom. » Il n'y a plus de danger, mais je ne sais plus quels droits vous m'avez donnés, jusqu'à ce que je sache quelles sont les autorités que la loi peut créer. Nuisible ou frivole, c'est toujours l'alternative de cette Déclaration.

ART. VI.

La loi est l'expression de la volonté générale ; tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentans à sa formation ; elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toute dignité, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talens.

Examen critique, par Bentham et Dumont.	*Réfutation de l'Examen critique.*

Cet article est un chaos de propositions qui n'ont point de lien commun, et qui se rapportent à des lois constitutionnelles,

à des lois civiles, à des lois pénales. Examinons-les séparément.

1.re Proposition. La loi est l'expression de la volonté générale.

De quelle loi parle-t-on? De quel pays? de quel temps? Je ne connais point de loi, point de pays, point d'époque qui puisse justifier cette assertion. La définition est notoirement fausse; d'après cela, il n'y a point de pays qui ait des lois; car, même à Genève et dans les petits cantons démocratiques, il s'en faut bien que le droit de suffrage soit universel; il ne s'étend pas même à la majorité du nombre total des habitans. Cet article est donc l'éponge de tous les gouvernemens? Mais qu'importe.

Puisque l'objet favori de cette effusion de bienveillance universelle était de déclarer tous les gouvernemens dissous, et de le persuader à tous les peuples.

Cette prétendue définition n'était pas une invention des législateurs français: ils l'ont empruntée de Rousseau, qui, dans son Contrat social, l'a présentée avec toute la solennité possible, comme une découverte de la plus haute importance pour le genre humain.

Si la loi n'est pas partout l'expression de la volonté générale, c'est certainement un malheur; mais il n'est pas vrai que les gouvernemens, chez lesquels cela n'existe pas, soient frappés de mort par cette Déclaration. Car, puisque les citoyens tolèrent ces lois, c'est qu'ils les trouvent supportables; s'ils venaient à s'en plaindre, ce serait pour en obtenir la réformation; mais certainement il ne viendra dans l'esprit de personne de les considérer comme nulles; la Convention elle-même n'a-t-elle pas confirmé toutes les anciennes lois de la monarchie, jusqu'à ce qu'il y fût légalement dérogé. Le gouvernement royal n'a-t-il pas fait de même à l'égard des décrets de la Convention.

Ainsi, ce n'est point une maxime insurrectionnelle que celle que nous défendons, c'est la déclaration de ce qui devrait être.

2.e Proposition. Tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement, ou par leurs représentans à sa formation.

Ici le langage change: ce n'est plus un fait qu'on énonce, c'est un droit qu'on déclare; il n'y a

Maintenant y a-t-il possibilité de faire en tous pays, que la loi soit l'expression de la volonté générale? Certainement; car, où est l'impossibilité de faire concourir tous les citoyens majeurs jouissant de leurs droits civils, et inscrits au rôle des

plus d'ambiguïté. Il est décidé, par les législateurs de la France, que dans tous les pays du monde, toute loi est nulle si les citoyens n'ont pas concouru à la faire personnellement ou par leurs représentans.

contributions, à l'élection des députés? Si l'on craint qu'une élection directe ne soit démocratique, ne peut-on pas leur faire nommer les électeurs seulement, et conférer ensuite à ces derniers le vote électoral.

M. *Dumont* censure cette proposition, mais sans donner aucune raison pour en démontrer la fausseté. Il n'était pas facile en effet d'établir comment la loi peut être bonne, si on n'a pas pris les moyens nécessaires pour qu'elle soit toujours l'expression de cette volonté générale, qui est la voix de Dieu lui-même. *Vox populi, vox Dei.*

5.e Proposition. La loi doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse.

Cette clause n'est point déraisonnable sous un point de vue général; mais énoncée d'une manière trop absolue, elle ne permet aucune exception, quoiqu'il y ait des exceptions nécessaires.

Cela ne s'entend évidemment que de particulier à particulier; il est clair que les magistrats sont dans une classe à part. Dans ce cas, les prérogatives qui leur sont accordées ne sont point contraires à la liberté; il suffit que tous les citoyens soient également admissibles aux magistratures.

La loi d'Angleterre accorde à la personne du roi et de l'héritier de la couronne, une protection plus grande qu'aux autres individus, puisqu'elle punit plus sévèrement les attentats sur leur vie. S'ils sont plus exposés, et si le danger résultant de ces attentats est plus grand, il est convenable de fortifier leur sauvegarde.

On accorde de même de plus grands dédommagemens aux ministres de la justice, dans le cas d'une poursuite mal fondée, pour de prétendues injures que ceux qu'on donne à de simples particuliers pour un grief de la même nature. C'est qu'on a considéré que ces officiers, n'ayant pas le même intérêt à défendre le droit du public que les hommes privés à défendre leurs propres droits, pourraient se laisser détourner de leur devoir, si on ne leur accordait une protection plus grande.

Ces exemples, qu'il serait aisé de multiplier, peuvent suggérer un doute raisonnable; si ce mot flatteur d'égalité n'est point

incompatible, même en matière de protection, avec le principe de l'utilité générale.

Par rapport aux peines, la véritable règle est de n'en appliquer jamais, s'il est possible, de plus grandes qu'il ne faut pour atteindre le but qu'on se propose. Comme entre deux individus, il peut y avoir une mesure de sensibilité très-différente, par le résultat de leur situation respective; une peine qui serait nominalement la même pour tous les deux, ne serait pas la même en réalité. Cinquante coups de fouets peuvent paraître toujours égaux, dans l'estimation de la loi, à cinquante coups de fouet; mais ce châtiment, appliqué à un jeune et robuste laboureur, ou à un vieillard infirme, à une jeune femme délicate et sensible, ne peut paraître le même aux yeux de personne. Un bannissement, dans le style de la loi, peut paraître égal à un bannissement; mais cette peine sera-t-elle égale pour un père de famille à qui elle enlève toutes ses ressources, ou pour un aventurier qui est presque également chez lui dans tous les pays du monde?

Tout cela prouve que la notion vague d'égalité, toute flatteuse qu'elle est, ne peut guère servir qu'à tromper, qu'à voiler le principe de l'utilité auquel il faut toujours en revenir.

4.ᵉ proposition. — Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places, emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leur vertu et de leur talent.

C'est ici l'une des clauses, et peut-être même la seule contre laquelle il n'y a point d'objection essentielle. Je veux parler du sens général de l'article; car la rédaction en est défectueuse.

Il peut y avoir de fortes raisons pour ne pas accorder les droits politiques à tels ou tels individus; mais il est bien à

M. *Dumont* trouve cette maxime bonne: cependant c'est la plus susceptible de critique. Par exemple, si l'on juge nécessaire d'établir des magistratures héréditaires, le principe d'égalité sera rompu.

Nous répondons que cet inconvénient sera léger, si toutes les familles sont éligibles à cette magistrature. Nous ne sommes pas de l'avis de M. *Dumont*, qui pense qu'on peut priver de leurs droits politiques certains individus. Il nous semble que quiconque supporte les charges de la société, doit participer à ses avantages; seulement cette participation peut être calcu-

désirer qu'il n'y ait point de classe exclue, point de classe d'homme qui n'ait le droit de concourir à tout. Les législateurs français; en ouvrant la carrière des emplois publics à tous les citoyens, donnaient un bel exemple à tous les gouvernemens, sans leur fournir aucun sujet légitime de plainte.

Mais il fallait laisser au législateur la faculté de limiter le droit de suffrage, par de certaines conditions, qu'on peut juger nécessaires pour assurer la responsabilité et l'indépendance des électeurs et des éligibles.

Il fallait aussi lui laisser la faculté d'exclure des emplois publics des hommes qui seraient attachés à une forme de gouvernement, des républicains dans une monarchie, des royalistes dans une république, comme on ne voudrait pas donner, au général des troupes ennemies, la commission d'acheter les armes et les provisions de bouche pour l'armée qu'il a dessein de combattre.

Si on s'attache au sens littéral de l'article, toutes ces limitations seraient impossibles.

lée selon le degré d'intérêt qu'y prend chaque citoyen.

Ainsi la disposition de la Charte française, qui exclut du vote électoral ceux qui n'ont pas trente ans, et qui ne paient pas le cens de trois cents francs, ou des fonctions législatives ceux qui ne paient pas mille francs, nous paraît contraire au droit Si l'on revise un jour cette Charte, il est à présumer que le cens sera changé.

En Angleterre, les catholiques sont des espèces d'Ilotes politiques, et c'est une violation manifeste des principes du pacte social. On peut être affectionné à son pays, dans toutes les croyances.

M. *Dumont* croit qu'on doit laisser au législateur la faculté d'exclure des emplois publics, les républicains dans une monarchie, des royalistes dans une république : comment fera-t-on cette exclusion ? Demandera-t-on une profession de foi politique ? Personne encore ne s'est avisé de ce moyen.

Pourquoi d'ailleurs un homme qui serait convaincu intérieurement que la monarchie vaut mieux que la république, serait-il écarté des fonctions publiques ? si ses concitoyens lui donnent leur suffrage, c'est qu'ils pensent comme lui, et alors le principe politique doit fléchir ; ou bien ils croient qu'il sacrifiera au principe de stabilité son goût personnel, et leur choix doit encore être respecté, ou bien il n'y aura plus de liberté de penser.

ART. VII.

Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi, doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Même impropriété d'expression, nul homme ne peut *au lieu de* ne doit*; mais au moins dans ce cas le pouvoir des lois est reconnu. On ne saurait dire que cette clause soit pernicieuse, elle n'est que futile; elle passe à côté du but, de même que la suivante.*

En effet, pour donner de la sûreté aux sujets contre les ordres arbitraires, il faut commencer par définir l'arbitraire; car cet article, tel qu'il est, pourrait exister dans le Code de Maroc. Il n'y a là rien d'illégal à suivre tous les ordres de l'empereur: sa volonté est loi; tout ce qui se fait en vertu de sa volonté a force légale.

Ce n'est pas en condamnant les ordres arbitraires, en termes généraux, qu'on peut prévenir l'arbitraire. Atteindre ce but, est le grand objet de la législation et son dernier résultat. Quand les lois sont faites et les tribunaux organisés, on peut

Réfutation de l'Examen critique.

On reproche à cet article d'être inutile: il a été fait évidemment en vue d'abolir les lettres de cachet, et d'établir la responsabilité des agens chargés de l'exécution.

Cette disposition était nécessaire; car n'entendons-nous pas tous les jours des fonctionnaires s'écrier: *Je le prends sous ma responsabilité.* On nous a dit qu'un préfet de police, ayant à délibérer au Conseil d'Etat sur la demande de mise en jugement d'un de ses prédécesseurs, pour un enlèvement de papiers arbitraire, avait affirmé qu'il était impossible d'administrer sans commettre tous les jours de pareils actes.

Un ministre de France a lancé des lettres de cachet contre des étrangers, sans y être autorisé par aucune loi.

Si l'art. 7 de la Déclaration des Droits était mis à exécution, un tel fait n'échapperait pas au châtiment.

déclarer qu'aucun homme ne doit être arrêté que pour des cas énumérés dans la loi, comme justifiant un arrêt; que le mandat d'arrêt doit spécifier le cas dont il s'agit; que ce mandat doit être signé par l'officier de justice, etc. Lorsque ces formes publiques sont établies, ceux qui les violent se rendent coupables d'un acte arbitraire. Jusque là ce mot ne signifie rien.

» *Tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance.* »

Il n'y a point ici d'objection à faire; mais comment cet article se trouve-t-il dans la Déclaration des droits? *Certes, c'est une inadvertance; car rien ne ressemble moins à un droit que l'injonction si positive d'un devoir. Serait-ce une réminiscence des législateurs? Auraient-ils senti, qu'après avoir exalté toutes les têtes par une proclamation d'indépendance, qui renverse tous les gouvernemens, il fallait enfin changer de langage et reproduire l'idée perdue de l'obéissance?*

Le citoyen qui résiste se rend coupable? Oui, mais avez-vous oublié que la résistance à l'oppression est un des Droits de l'homme. Si la loi m'opprime, ou, ce qui revient au même, si je juge que la loi m'opprime, si je la trouve contraire à mes droits naturels, comment puis-

Il n'est pas vrai que cet article ait pu être inscrit dans le Code de Maroc ou de Constantinople; car l'homme n'est pas encore arrivé à ce degré de stupidité de conférer au prince tout à-la-fois, le droit de faire des lois, de juger les coupables et de les faire exécuter; si un tel pouvoir existe quelque part de fait, c'est une usurpation manifeste. Ceux qui sont mis à mort ne sont pas jugés, mais assassinés. *Voy.* ci-dessus, page CCCXXXV.

M. *Dumont* reproche à la dernière partie de cet article d'exprimer un *devoir* et non un *droit*, et il le trouve déplacé. Ce publiciste n'a pas vu que la Déclaration des Droits est en même temps la Déclaration des Devoirs : ils ne peuvent pas exister l'un sans l'autre. L'article 4 exprime bien évidemment un devoir, en obligeant de respecter les droits d'autrui.

Il n'y a pas de contradiction à prêcher l'obéissance à la loi, et la résistance à l'oppression; car il n'y a oppression que quand il y a violation d'une loi positive ou d'une loi naturelle; quand ces lois se trouvent en opposition, le choix du citoyen éclairé ne peut pas être douteux. C'est la question de l'obéissance passive. Le principe général est qu'on doit obéir à la loi; l'exception qu'on doit refuser d'obéir, lorsque l'ordre

je être coupable en lui résistant? Si la loi prononce que je dois toujours lui obéir, voilà mon droit de résistance qui s'évanouit. Si je reste juge du cas où je dois obéir, et de ceux où je puis résister, c'est la loi qui s'évanouit à son tour.

Voilà le cercle vicieux dont il est impossible de sortir par le raisonnement; mais le peuple français ne s'est point embarrassé de la solution du problême. Il ne s'est souvenu que du droit de résistance, et il a puni les législateurs qui avaient osé lui parler d'obéissance.

est une violation manifeste des lois naturelles et de la justice.

ART. VIII.

La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires.

C'est une maxime, une instruction pour guider les législateurs dans la formation du Code pénal: mais cette instruction est bien stérile, puisqu'elle se borne à montrer le but, sans indiquer aucun moyen d'y arriver, sans examiner si la règle prescrite est d'une exécution possible.

Que suppose en effet cette maxime? Que dans le cas de chaque délit on peut trouver une peine si bien adaptée à ce délit, si bien proportionnée à sa gravité, que la nécessité de cette peine, à l'exclusion de toute autre, est susceptible d'être por-

Réfutation de l'Examen critique.

M. *Dumont* se permet ici de régenter l'Assemblée nationale, et de dire, qu'en déclarant la maxime de l'exacte graduation des peines, *elle n'avait aucune idée distincte de son sujet, qu'elle n'en possédait pas les élémens.* Quoi donc, cette Assemblée n'a-t-elle pas décrété le Code pénal, le plus sage, le plus humain de l'univers! Les travaux législatifs de cette Assemblée surpassent, en importance et en sagesse, ce qu'on a jamais fait dans aucun pays de la terre.

Certes, MM. *Bentham* et *Dumont*, ou celui des deux qui a écrit cet orgueilleux sarcasme, doivent s'abaisser et demander

tée jusqu'à l'évidence. Mais cela n'est pas vrai, c'est un degré de perfection chimérique. On ne trouvera jamais pour chaque délit, ni même pour aucun, des peines dont on puisse démontrer qu'elles sont strictement et évidemment nécessaires. Elles seront toujours susceptibles de plus et de moins, selon une multitude de circonstances qu'il est impossible de déterminer : et même comme chaque individu, par son caractère, juge différemment de la sévérité d'une peine, il est impossible d'en trouver qui obtiennent le même degré d'approbation ; l'évidence n'appartient donc pas à ce sujet ; il faut se contenter de la plus grande probabilité dont chaque cas est susceptible.

Quand les auteurs de cet article commandaient si légèrement la pierre philosophale *de la législation, il est clair qu'ils n'avaient aucune idée distincte de leur sujet, qu'ils n'en possédaient pas les élémens ; mais c'était le jargon familier des cercles de Paris, où l'on faisait des lois si facilement, où l'on ne se fatiguait point l'esprit par l'exactitude et la précision des idées, où tout était décidé quand on avait renfermé quelque notion prétendue philosophique dans une phrase imposante et sonore.*

pardon d'avoir traité si dédaigneusement une Assemblée qui a si bien mérité de l'humanité.

ART. IX.

Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la loi.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Cet article est louable dans son objet, mais il exprime bien mal ce qu'on découvre dans l'intention des législateurs.

La première maxime, quoique triviale, n'en est pas plus conforme à la raison ; et si elle était vraie, elle renverserait le

Réfutation de l'Examen critique.

Cette critique est encore amère et inconvenante en la forme.

Elle est injuste surtout ; car l'humanité veut qu'un homme soit réputé innocent jusqu'à ce qu'il ait été convaincu ; si on l'arrête, c'est par

réglement qu'elle est destinée à justifier.

Dire qu'un homme est présumé innocent *jusqu'à ce qu'il ait été déclaré ou jugé coupable, c'est dire une absurdité. Il doit être présumé innocent aussi long-temps qu'il n'y a point d'accusation portée contre lui ; ou, mieux encore, aussi long-temps qu'il n'y a point de circonstance qui fasse présumer le contraire. Mais une accusation est déjà une présomption qu'il peut être coupable ; et dire qu'il est encore présumé innocent, c'est dire qu'il n'y a point de raison pour le priver de sa liberté. La seule justification de son arrêt, c'est qu'on ignore s'il est innocent ou coupable : supposez-le coupable, il doit être puni; supposez-le innocent, il ne doit pas être détenu. Voilà le langage du simple bon sens.*

Il suffisait de dire que toute rigueur non nécessaire devait être réprimée par la loi : sévèrement *est une expression violente, bien choisie pour un discours inflammatoire, mais peu convenable pour un objet d'instruction.*

nécessité; mais l'individu, qui éprouve ce malheur n'en est point entaché, il ne perd aucun de ses droits, et la société, en cas d'acquittement, lui doit une réparation.

Comment M. *Dumont* a-t-il pu placer une pareille maxime sous la rubrique générale de *sophismes anarchiques?* Est-ce qu'il serait de l'opinion de ceux qui croient que les hommes naissent méchans, et qu'on doit les présumer coupables, par cela seul qu'ils sont accusés.

ART. X.

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Le droit de chaque citoyen de choisir son culte, ou de professer, sous certaines réserves, une religion différente de la religion la plus généralement admise dans l'État, est certainement une liberté qu'il était convenable d'é-

Réfutation de l'Examen critique.

M. *Dumont* trouve cet article trop faible dans sa rédaction, parce qu'il est sans doute protestant, et qu'il se rappelle les lois atroces portées par Louis XIV contre cette classe de citoyens.

tablir. Mais cet article de la Déclaration ne lui donne qu'une sauve-garde bien précaire. Ce qu'on accorde n'est accordé qu'à une condition qui peut sans cesse l'anéantir : troubler l'ordre public, qu'est-ce que cela signifie? Louis XIV n'aurait pas hésité à faire passer cette clause dans son Code. La loi, sous son règne, excluait l'exercice de toute autre religion que la sienne, et défendait la publication de tout écrit en faveur de la religion protestante. Aurait-on pu violer la loi sans troubler l'ordre public ?

Au reste, si je blâme cet article comme trop faible, trop insignifiant, je ne blâme pas les législateurs français pour avoir reconnu que la liberté religieuse devait être soumise à la loi. Plus on réfléchit sur la liberté des cultes, plus on sera convaincu qu'elle n'a rien de dangereux, et qu'elle est accompagnée de grands avantages; mais ce n'est point là une raison pour en faire une loi absolue et irrévocable. La ligne qui sépare le bien du mal, en fait de liberté d'opinions religieuses, ne saurait être tracée avec certitude. La même opinion qu'on peut tolérer sans danger dans un temps, peut devenir pernicieuse dans un autre.

Quant à nous, nous pensons que le culte de toute religion doit être autorisé; mais qu'aucun ne doit pratiquer ses cérémonies dans les lieux publics. C'est là ce que l'art. 10 paraît vouloir, et ce qui a été établi depuis par des lois, qui sont restées en vigueur jusqu'à celle du 18 novembre 1814, qui accorde à la religion catholique un privilége exorbitant du droit commun.

ART. XI.

La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

La logique de cette composition ne vaut pas mieux que la politique. Quand vous rencon-

Réfutation de l'Examen critique.

Le critique s'exprime encore ici avec un orgueil intolérable, et il accuse l'Assemblée de ne

trerez un donc, *vous pouvez présumer que la proposition donnée comme une conséquence, est en contradiction directe avec la proposition antécédente, ou qu'il n'y a rien de commun entre les deux.*

La liberté de communiquer ses opinions est une branche de la liberté, et la liberté est un des quatre droits naturels sur lesquels les lois n'ont pas de pouvoir. Il y a deux manières d'ôter cette liberté: l'une, avant qu'on en fasse usage, par prohibition; l'autre, après qu'on s'en est servi, sous forme de peine. Que fait cet article en faveur de la liberté? Il la garantit de toute gêne antérieure; mais il la laisse exposée à toute peine postérieure.

Ce n'est, dira-t-on que l'abus de la liberté qui sera punissable. Soit; mais y a-t-il moins de liberté dans l'abus que dans l'usage? Si vous appelez liberté l'interdiction aussi bien que la punition, il s'en suit que liberté et contrainte sont synonymes.

D'ailleurs, qu'entendez-vous par abus de liberté? *Voilà ce qu'il fallait définir. Jusque-là je ne sais ce que vous me donnez; vous ne le savez pas vous-mêmes. Tout exercice de liberté qui déplaît à ceux qui ont le pouvoir, passe à leurs yeux pour abus. Quelle est donc la sécurité que vous donnez à la nation contre les législateurs futurs? Vous dites: voilà une barrière qu'ils ne pourront pas franchir; mais vous déclarez en même temps qu'il leur appartient de mettre la barrière où il leur plaît.*

Une notion commune et juste, par rapport aux délits, c'est qu'il vaut mieux prévenir que punir; dans l'article que nous examinons, on suit la maxime contraire. On rejette l'idée de prévenir; on se borne à punir. Je ne dis pas qu'en ceci on ait tort; car pour prévenir les délits de la presse, il faut soumettre les écrivains à une censure préliminaire, moyens si pleins d'inconvéniens qu'il vaut mieux adopter la marche opposée.

Mais n'y a-t-il point de distinction à faire, soit dans le mode de publication, soit dans la nature des choses qu'on publie? pas savoir ce qu'elle a voulu, tandis qu'il est évident qu'elle a entendu garantir la liberté de la presse, et interdire toute censure préalable.

M. *Dumont* est presque d'avis qu'il vaudrait mieux prévenir que punir. On ne sait ce qu'il veut dire, quand on lit qu'il doit y avoir une différence entre la liberté de publier des opinions religieuses et politiques, et celle de publier des libelles diffamatoires sur des hommes publics et privés.

Est-ce que, dans ce cas, M. le membre du conseil souverain voudrait d'une censure préalable?

Admettez l'article tel qu'il est ; il s'en suit, non-seulement qu'un homme peut publier toutes sortes de libelles contre l'Etat, contre les individus, sans qu'on puisse l'en empêcher, mais encore qu'il peut choisir pour cela tous les moyens qu'il lui plaît : discours publics, affiches, placards, représentations théâtrales, estampes, caricatures, impressions, etc. ; tout cela, dis-je, il peut le faire sans qu'on puisse le prévenir, il n'est soumis qu'à des peines postérieures.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si les inconvéniens de cette liberté ne seraient pas moins grands en effet que ceux d'une restriction préliminaire, ceux de la censure ; tout ce que je veux dire, c'est qu'il y a une différence entre la liberté de publier des opinions sur des matières politiques et religieuses, et celle de publier des libelles diffamatoires sur des hommes publics ou privés. Il y a une différence encore plus sensible, entre publier par écrit et publier de vive voix ou sur un théâtre, haranguer le peuple dans les carrefours ou l'assembler par des placards. On conçoit très-bien qu'un législateur pourrait laisser une entière liberté à la presse, sauf à répondre des délits, et en même temps interdire les moyens de communication qui s'adressent plus directement aux passions de la multitude, et qui peuvent l'enflammer avant qu'on ait eu le temps d'y porter remède.

ART. XII.

La garantie des Droits de l'Homme et du Citoyen nécessite une force publique ; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

C'est une grande louange pour cet article que sa complète inutilité. Point de principe anarchique, point d'appel à l'insurrection ; avec un léger changement on en ferait un lieu commun aussi insipide qu'irréprochable. Savoir que la force pu-

Réfutation de l'Examen critique.

Si M. *Dumont* n'avait pas écrit des ouvrages utiles sous la dictée de M. *Bentham*, on serait tenté de le confondre avec de vils folliculaires, quand on l'entend, lui étranger aux institutions de la France et à notre langue, reprocher à la première

blique, entretenue aux dépens du public, doit avoir pour objet l'avantage général de la société, et non l'avantage exclusif de ceux qui la dirigent.

Mais d'après la manière dont cet article est rédigé, il paraît que dans l'Assemblée nationale on ne connaissait pas la différence entre déclarer ce qui est et déclarer ce qui doit être.

La force publique est-elle en effet instituée partout pour l'avantage de tous? Est-ce une matière de fait, un point historique? Il s'en faut que tous les gouvernemens soient également bons. Ce n'est pas ce qu'ont entendu les législateurs français; mais quand ils ont dit que la force publique est instituée pour l'avantage de tous, ils ont cru dire qu'elle devait être.

Doit-on se donner pour les précepteurs des nations, quand on ne sait pas même exprimer sans ambiguïté, sans absurdité, les idées les plus triviales?

Assemblée française de ne savoir pas exprimer ses pensées, ou de le faire d'une manière triviale et absurde!

Quelles sont donc les grandes vérités que M. Et. *Dumont* a proclamées? Est-ce dans ses ouvrages, est-ce dans les lois de son pays qu'on trouvera une rédaction de lois aussi parfaite, aussi pure que celle des lois de l'Assemblée constituante?

ART. XIII.

Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Cet article, aussi innocent que celui qui précède, n'apprend rien, sinon qu'un des droits imprescriptibles et naturels, consiste dans l'obligation de contribuer à une masse inconnue de dépenses publiques.

Dire qu'une contribution com-

Réfutation de l'Examen critique.

Les critiques, sur cet article, sont d'une exagération, d'une injustice qui nous dispensent de toute réfutation.

La loi n'a pas dit que la contribution devait être nécessairement *en argent*; c'est M. *Dumont* qui croit devoir ajouter

mune en argent est le meilleur moyen de subvenir aux frais de l'État, c'est dire une chose raisonnable; mais il n'est pas vrai que ce moyen soit indispensable, c'est-à-dire le seul possible. Dans le gouvernement de Berne, il n'y avait point d'impôts; l'État avait d'autres sources de revenu. Je ne fais cette observation que pour montrer jusqu'où l'on doit porter l'exactitude dans des matières de ce genre; car, d'ailleurs, ce n'est pas une erreur importante.

pécuniaires au mot facultés. Le système d'impôts n'est point inquisitorial comme il le dit; ce reproche s'adresserait plutôt aux impôts indirects; car il est bien reconnu que ce sont ceux-là qui sont vexatoires, parce que pour éviter la fraude, le législateur est obligé à beaucoup de précautions difficiles.

Le reproche de contradiction entre cet article, et le premier, relativement à la propriété, est vraiment incompréhensible.

J'allais remarquer la contradiction qui se présente ici entre l'inégalité de fait, qui est ici reconnue, et l'égalité de droit qui a été proclamée dans le premier article par rapport à la propriété; mais nous serons forcés d'y revenir bientôt.

Contribution commune en raison de leurs facultés, *on aurait dû dire, pour parler exactement*, en raison de leurs facultés pécuniaires; *mais passons. Cette théorie des impôts est-elle praticable? l'est-elle néanmoins sans porter de grandes atteintes à la liberté? Il faut, pour exécuter ce plan, commencer par une inquisition exacte, par une dissection complète de toutes les circonstances de la condition privée des individus. Il faut que cette inquisition se soutienne sans relâche, et que le collecteur des contributions publiques puisse se faire rendre compte à chaque instant des changemens qui surviennent dans les affaires de chaque famille. Tout ce qu'il importe de plus à un homme de tenir secret doit être dévoilé, peut-être même à ceux dont il aurait le plus d'intérêt à se cacher; et il est possible, ou qu'il compromette les causes de sa propriété en les dévoilant, ou qu'il achève sa ruine en la faisant connaître. Après tout cela, cette contribution personnelle sera très-inégale, si l'on ne fait entrer en compte que les possessions, sans estimer la différence des besoins respectifs.*

Quand les taxes sont assises sur des dépenses volontaires, chaque individu se trouve à peu près appelé à contribuer selon ses facultés, parce que la mesure de sa fortune est assez communément celle de sa dépense. Mais ce système raisonnable

d'égalité n'était pas celui des législateurs français de cette époque; car ils ont rejeté presque toute cette partie des contributions qu'on peut appeler volontaires, qui ne se sentent point, qu'on acquitte graduellement, et qui se proportionnent d'elles-mêmes aux facultés croissantes ou décroissantes des individus. Ils se sont laissé tromper par des métaphysiciens politiques, qui ont pris en aversion toutes les taxes qu'ils ont appelées indirectes, taxes sur les consommations, taxes sur les superfluités, et qui ont donné la préférence à celles que l'on ne paie jamais que par contrainte, à celles qui soumettent les contribuables à une inquisition vexatoire.

ART. XIV.

Les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes, ou par leurs représentans, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Supposez que l'auteur de cet article fût un ennemi de l'Etat, qui se proposait de troubler le cours des affaires publiques, et de mettre tous les citoyens aux prises: rien ne pouvait être plus adroitement adapté à ce but. Mais si c'est un ami de l'Etat, et qu'il ait eu pour objet de donner aux dépenses publiques un contrôle salutaire, on ne saurait rien concevoir de plus puérile.

Qu'entend-on par tous les citoyens? *Entend-on tous les citoyens collectivement, agissant en corps, ou chaque citoyen individuellement? Ce droit que*

Réfutation de l'Examen critique.

M. *Dumont* ose encore ici accuser l'Assemblée nationale d'ineptie, et de ne pas savoir parler sa langue, parce qu'elle a dit que tous les citoyens ont *droit de consentir la contribution*. Faut-il justifier cette expression, en disant que l'impôt se lève dans l'intérêt général, par conséquent que c'est un droit de le consentir et d'en suivre l'emploi.

En disant que tous les citoyens ont droit de constater, *par eux ou par leurs représentans*, la nécessité de l'impôt, il n'y a pas là de principe anarchique; et quant à l'impossibi-

j'ai, puis-je l'exercer pour moi-même, quand il me plaît, sans le concours de personne, ou faut-il que j'attende jusqu'à ce que j'aie engagé tous les autres, ou du moins la majeure partie des autres, à se joindre à moi pour en faire usage? La différence qui en résulte, par rapport à l'exercice du droit, est énorme : mais ces rédacteurs, qui emploient indistinctement, ce me semble, les mots disjonctifs et les mots conjonctifs, ne paraissent pas même la soupçonner.

lité prétendue, elle est imaginaire : c'est le droit conféré aux corps représentatifs dans tous les temps, de contrôler les recettes publiques et leur emploi ; et aux citoyens, dans les départemens, dans les arrondissemens et même dans les communes, de voter la répartition des impôts.

Si je puis exercer ce droit par moi-même, dans ma capacité individuelle, j'ai donc le droit d'aller à mon gré, dans tous les bureaux du revenu public, demander compte aux employés, de me faire apporter leurs livres, de les soumettre à toutes mes questions, d'arrêter toutes les affaires : et vous, qui êtes citoyen aussi bien que moi, vous avez le droit que j'ai. Si vous voulez l'exercer en même temps, qui doit avoir la préférence? Qui doit être obéi le premier? Qui réglera le pas entre nous et mille autres? Cette manière d'instituer le gouvernement serait plutôt celle de le dissoudre.

Si les citoyens ne peuvent exercer ce droit que collectivement, c'est-à-dire agissant en corps, il fallait donc expliquer de quelle manière ces corps collectifs devaient se former. C'est là précisément ce que la loi devait nous apprendre, et ce qu'elle ne nous apprend pas.

Le droit de consentir! *singulier mode d'expression pour signifier le droit d'accepter ou de rejeter! Le droit de voter est clair, le droit de consentir présente une idée ridicule. Il rappelle ce qu'un railleur disait d'un sénat dans un gouvernement despotique : « Ces messieurs ont le droit d'approuver tout ce qu'on leur » propose, ou d'aller en exil. » Ces petites pagodes chinoises, qu'on vendait à Paris sous le nom de* notables, *n'avaient d'autre mouvement de la tête qu'une inclination en avant. C'était l'image du droit de consentir. Je ne donne pas cette remarque comme bien importante ; mais il est étonnant qu'une assemblée qui prétendait fixer les mots, fixer les idées, fixer les lois et tout fixer pour toujours, se servit, dans une occasion essentielle, d'un terme équivoque et impropre, comme si la langue française était réduite à ce bégayement inepte.*

ART. XV.

La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

La société! voilà un nouveau personnage inconnu qui vient figurer dans cette composition. Qui est ce personnage? De quelle manière agit-il? Comment exerce-t-il ses droits? Où réside-t-il? A quoi peut-on le reconnaître?

Veut-on dire que les supérieurs en office ont droit de demander compte à leurs subordonnés? N'avoir pas ce droit, ce serait n'être pas le supérieur. N'être pas soumis à cette obligation, ce serait n'être pas le subordonné. Dans ce sens, la proposition est innocente, même futile. Veut-on dire que tous les hommes qui sont en office peuvent exercer ce droit sur ceux qui sont en office? Dès-lors, toutes les observations de l'article précédent reviennent ici.

Par la société, les rédacteurs entendaient peut-être le corps législatif: ils voulaient dire peut-être que l'Assemblée législative avait le droit, non simplement de demander compte, mais de se faire rendre compte de toutes les parties de l'administration. Jamais le mot propre, une expression claire, même pour les idées les plus communes!

Réfutation de l'Examen critique.

L'article critiqué est pourtant clair; il signifie en d'autres termes, que tous les fonctionnaires publics sont responsables; quant au mode de responsabilité, à la forme de l'action, ils sont réglés par les lois secondaires.

Le sens du mot *société*, en France est clair et connu de tout le monde; quand on dit que la société poursuit les coupables, personne ne demande quel est ce personnage, et où il réside.

ART. XVI.

Toute société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.

Examen critique, par Bentham et Dumont.	Réfutation de l'Examen critique.
Cet article n'est plus une déclaration de droits, c'est un acte d'applaudissement des législateurs sur leur propre ouvrage, joint à un anathème contre tous les gouvernemens qui existent.	Cet article n'est point un anathème contre tous les gouvernemens existans; car il en est peu aujourd'hui où le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif soient confondus, et par conséquent où règne le despotisme.
Le pays auquel j'appartiens a-t-il ou n'a-t-il pas une constitution? Pour répondre à cette question, il faut que j'examine s'il a une Déclaration de Droits semblable à celle de la France. Comme aucun pays ne jouit de cet avantage, il s'en suit qu'aucun pays n'a de Constitution.	Partout où les droits naturels et inaliénables de l'homme ne sont pas garantis, il y a un principe de mort que l'on ne peut méconnaître. Ce vice peut être corrigé, sans doute; mais tant qu'un de ces droits essentiels sera violé, il sera vrai de dire qu'il n'y a pas de véritable Constitution, car ces droits se tiennent tous.
Je ne m'arrête pas sur l'absurdité du style, une garantie assurée, *c'est-à-dire, une* garantie des droits garantis. *Leur usage constant est d'employer des mots synonymes comme différens, et des mots différens comme synonymes.*	« Le pays auquel j'appartiens, dit M. *Dumont*, a-t-il » une Constitution? Pour cela, » il faut que j'examine s'il possède une Déclaration de » Droits semblable à celle de » la France. »
La séparation des pouvoirs *est une idée confuse tirée d'une ancienne politique,* divide et impera. *Une maxime encore plus ancienne et plus sûre, c'est qu'une maison divisée contre elle-même ne saurait subsister.*	Y a-t-il bien de la bonne foi à raisonner ainsi? Est-ce là ce que l'Assemblée nationale a dit? Qu'importe qu'il n'existe pas de Déclaration de Droits, si ces Droits existent et sont respectés.
Des pouvoirs séparés et indépendans ne formeraient point d'ensemble; un gouvernement ainsi constitué ne saurait se maintenir. S'il faut nécessairement une branche suprême à laquelle toutes les branches de l'administration soient subor-	Je ne m'arrête pas, dit M. *Dumont*, *à l'absurdité du style*. Comment peut-on se permettre de parler ainsi, quand il s'agit de l'œuvre d'une Assemblée française, qui a brillé plus

données, il y aura distinction dans les fonctions, mais il n'y aura pas division de pouvoirs; car un pouvoir que l'on n'exerce que d'après les règles tracées par un supérieur, n'est pas un pouvoir séparé, c'est une branche du pouvoir de ce supérieur; et comme il l'a donné, il peut le reprendre; comme il en a déterminé l'exercice, il peut le modifier à son gré.

qu'aucune autre par l'éloquence et les beautés du style. Comment cette Assemblée n'aurait-elle pas su parler français? et c'est M. *Dumont* de Genève qui viendrait nous l'apprendre.

La séparation des pouvoirs, dit M. *Dumont*, est une idée confuse; c'est la traduction de la maxime, *divide et impera*.

Nous voyons par là que M. *Dumont* n'a pas compris ce qu'il censure si amèrement. S'il veut connaître ce que c'est que la séparation des pouvoirs, qu'il lise *Montesquieu*, écrivant sur la Constitution d'Angleterre (liv. XI, chap. 6.).

« Lorsque dans la même personne la puissance législative est » réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté, » parce qu'on peut craindre que le même monarque ne fasse » des lois tyranniques pour les faire exécuter tyranniquement.

» Il n'y a point encore de liberté, si la puissance de juger » n'est séparée de la puissance législative et de l'exécutive. Dans » le premier cas, le juge serait législateur; dans le second, le » juge pourrait avoir la force d'un oppresseur: tout serait perdu » si le même homme exerçait ces trois pouvoirs: celui de faire » des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui » de juger les crimes ou les différends des particuliers. »

Voilà le commentaire de l'art. 16 de la Déclaration des Droits.

ART. XVII.

La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Examen critique, par Bentham et Dumont.

Voici enfin la dernière pièce de cet amas de contradictions;

Réfutation de l'Examen critique.

Si quelque chose pouvait discréditer l'Examen critique de

elle est digne de couronner l'ouvrage. Par le premier article, tous les hommes sont égaux, par rapport à toutes sortes de droits, et demeurent tels, en dépit de tout ce que les lois peuvent faire. Par le second, la propriété était mise au nombre de ces droits. Par le dix-septième et dernier, aucun homme ne peut être privé de sa propriété, non pas même d'un atôme de sa propriété, sans un exact équivalent, et cet équivalent payé d'avance. Tous les hommes sont égaux en propriété, quoique l'un possède des millions et que l'autre ne possède rien; et en même temps, celui qui a une propriété mille fois supérieure à celles de mille autres mises ensemble, ne doit pas être privé d'un seul denier sans avoir reçu d'avance un équivalent; mais cet équivalent, d'où viendra-t-il? De quels fonds sera-il tiré? Les législateurs ont oublié de le dire.

Folie et contradictions [illegible] part, le but de cet article était d'assurer une indemnité à tout propriétaire, lorsqu'on disposerait de sa propriété pour un objet de bien public.

Le règlement de ces indemnités est une question de détail qui présente plusieurs problèmes difficiles, mais dont on peut obtenir la solution, si l'on prend la peine de comparer les intérêts de toutes les parties. Il faut distinguer entre les propriétés qui peuvent s'évaluer et

MM. *Bentham et Dumont*, ce serait la censure exagérée et absurde (ce mot ici n'est pas mal placé) qu'ils font de la disposition la plus juste et la mieux exprimée; une disposition copiée dans le Code civil, et reproduite presque dans les mêmes termes dans la Charte de 1814; et c'est à une pareille Déclaration de principes qu'on ose appliquer l'expression de *sophisme anarchique*.

On croirait que ces rigides censeurs ont perdu toute pudeur.

Où donc ont-ils lu que l'Assemblée a dit que tous les hommes sont égaux en propriétés?

Comment peuvent-ils mettre en doute que l'homme riche ou pauvre ne doive être indemnisé de l'affectation de sa propriété à un service public? Quelle difficulté y a-t-il pour que cette indemnité soit payée préalablement? N'est-il pas évident que c'est l'État qui doit l'acquitter; que l'indemnité n'en est pas moins *juste*, quoiqu'on ne puisse pas payer une *valeur d'affection*, parce que l'affection ou le caprice n'est pas sujette à appréciation.

Tout le monde comprend ce que veut dire le mot *juste*, c'est-à-dire que ce n'est pas l'État seul qui doit faire l'estimation, mais qu'elle doit être arbitrée par les tribunaux.

Il faut que la *nécessité* en soit déclarée préalablement. Le

législateur a préféré cette expression à celle de *convenance*, afin qu'on fût moins tenté d'abuser de ce droit.

celles dont l'évaluation est toujours incertaine. Il est des objets qui ont une valeur d'affection, par exemple une maison de campagne, un jardin d'ornement. Si on les prenait pour une route, en se bornant à en payer la valeur intrinsèque et ordinaire, le propriétaire n'aurait point reçu un équivalent, il serait en perte. Il est vrai que les législateurs prescrivent que l'indemnité soit juste; mais ce n'est là qu'une épithète déclamatoire beaucoup trop vague pour servir d'instruction.

Se sont-ils entendus eux-mêmes quand ils disent que pour priver un homme de sa propriété, il faut que la nécessité publique l'exige évidemment? Que veut dire ce mot nécessité? *Peut-il y avoir nécessité à faire de nouveaux chemins, de nouveaux ponts, de nouvelles places dans une ville, de nouveaux canaux pour le commerce?*

Si une nation a existé tant de siècles en se contentant de la navigation des rivières, sera-t-il nécessaire à la continuation de son existence, de construire de nouvelles routes d'eau artificielles? Il est manifeste que dans tous ces cas il s'agit de convenance *et non de* nécessité; *il y aura toujours avantage d'une part et désavantage de l'autre. Mais que serait-ce qu'un avantage de commerce contre un droit sacré et inviolable? Il faut donc renoncer à tout projet de bien public, parce que la nécessité n'en est pas démontrée. Voilà pourtant une conséquence nécessairement renfermée dans ces termes de la Déclaration. On me dira que cela n'était pas dans l'intention des législateurs français, je le crois; mais quelle justification pour eux! Ils n'ont jamais voulu dire ce qu'ils ont dit; pour corriger leur Déclaration, il faudrait à-peu-près nier tout ce qu'elle affirme, et affirmer tout ce qu'elle nie.*

OBSERVATION FINALE.

Nous avons sans doute accordé aux critiques de MM. *Bentham* et *Dumont*, plus d'importance qu'elles ne méritent; elles ont été écrites, il faut dire, avec du fiel et une passion qui

ne leur est pas habituelle, et qui ne doit sans doute être attribuée qu'à l'éditeur.

Ce travail ne peut que nuire beaucoup à la juste considération que M. *Dumont* s'est acquise par ses ouvrages; ses critiques ne diminueront en rien la gloire de l'Assemblée nationale; ce n'est pas, par des déclamations et par un langage aussi peu mesuré, qu'on peut déprécier l'œuvre d'une Assemblée aussi célèbre par ses talens, aussi pure par ses intentions.

La Déclaration des Droits restera le Code politique de l'univers.

Que M. *Dumont* veuille bien y réfléchir. Avant de censurer la Déclaration des Droits, il fallait s'assurer d'abord s'il existe un Droit naturel; si tout, ici bas, est livré à l'arbitraire de l'homme; si la victime de l'oppression ne peut pas protester devant le juge suprême de l'univers, devant ses contemporains, et devant la postérité, de l'injustice qui lui est faite.

Nous lisons dans la note des plénipotentiaires français, au Congrès de Vérone, rédigée par M. de *Châteaubriand* (novembre 1822), au sujet de la traite des nègres, que ce trafic, qui était autrefois un CRIME LÉGAL, sera désormais un CRIME ILLÉGAL, et puni chez toutes les nations. Il existe donc des droits antérieurs à l'établissement des sociétés; des Droits dont la violation est un crime, alors même qu'elle est autorisée par des lois. Voilà la doctrine professée par Socrate et ses disciples, par Cicéron et par tous les beaux génies de l'antiquité et des temps modernes : le Droit naturel n'est autre chose que la justice, la morale et la religion. Il est et sera toujours la profession de foi des honnêtes gens, dans tous les temps et dans tous les pays.

LOI DE MOÏSE.

M. *de Bonald* et ses partisans semblent, en toute occasion, vouloir opposer la législation de Moïse à celle de l'Assemblée de 1789, comme étant la raison divine elle-même.

Nous avons relu avec attention, dans la Genèse, le texte des lois promulguées par Moïse, comme si elles avaient été dictées par Dieu, et il nous est impossible de partager cette admiration.

Commençons par le Décalogue (*Genèse*, ch. 20, vers. 3 *et suiv.*)

Art. 1.er *Vous n'aurez point de Dieux étrangers devant moi.*

Cette loi ne dit pas qu'il n'y a qu'un Dieu véritable, elle exclut seulement les Dieux étrangers. La loi a pour objet unique l'établissement d'une religion exclusive et dominante ; par conséquent la violation du premier principe du droit naturel.

Art. 2. *Vous ne ferez point d'image taillée, ni aucune figure de tout ce qui est en haut,*

dans le ciel, et en bas, sur la terre, ni de tout ce qui est dans les eaux, sous la terre.

Vous ne les adorerez point, et vous ne leur rendrez pas le souverain culte ; car je suis le Seigneur votre Dieu, le Dieu fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfans jusqu'à la troisième et quatrième générations, dans tous ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde, dans la suite de mille générations, à ceux qui m'aiment, et qui gardent mes préceptes.

C'est prohiber le culte innocent des images. Cela pouvait-il être un principe fondamental? Cela était-il même du domaine du législateur?

Que Dieu soit fort, à la bonne heure; mais *jaloux* et *vindicatif*, au point de punir, sur les petits-enfans, la faute des pères ; et de pardonner tous leurs crimes aux enfans de ceux qui ont aimé le Seigneur, c'est la violation d'un principe de justice et d'équité que la morale proscrit : c'est calomnier Dieu que de lui prêter ce langage.

Art. 3. *Vous ne prendrez point en vain le nom du Seigneur, votre Dieu ; car le Seigneur ne tiendra point pour innocent celui qui aura pris en vain le nom du Seigneur, son Dieu.*

C'est consacrer la religion du serment. Cela est bien ; c'est un principe du Droit naturel.

Art. 4. *Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat. Vous travaillerez durant six jours, et*

vous y ferez tout ce que vous aurez à faire; mais le septième est le jour du repos consacré au Seigneur, votre Dieu: vous ne ferez, en ce jour, aucun ouvrage, ni vous, ni votre fils, ni votre fille, ni votre serviteur, ni votre servante, ni vos bêtes de somme, ni l'étranger qui sera dans l'enceinte de vos villes; car le Seigneur s'est reposé le septième jour.

Nous ne nous attacherons pas, comme M. *Dumont*, à critiquer la rédaction; mais nous dirons qu'il n'y a pas, en droit naturel, de raison de se reposer un jour plutôt que l'autre, le jour du sabbat plutôt que le jour du dimanche; que, puisque Dieu nous a donné des besoins ce jour-là, il nous a, par une conséquence nécessaire, donné le droit de travailler et d'assurer notre existence.

En quoi d'ailleurs le travail peut-il être offensant pour la divinité? N'est-ce pas au contraire une vertu? Du reste, Moïse a poussé la probibition jusqu'à l'absurde. Il n'est pas un pays au monde, où, le dimanche, on s'abstienne de toute espèce d'ouvrages.

Art. 5. *Honorez votre père et votre mère, afin que vous viviez longuement sur la terre que le Seigneur, votre Dieu, vous donnera.*

Cette loi dit-elle assez? et la raison qu'on donne pour imposer un pareil devoir, n'est-elle pas insuffisante?

Art. 6. *Vous ne tuerez point.*

Art. 7. *Vous ne commettrez point de fornication.*

Art. 8. *Vous ne déroberez point.*

Art. 9. *Vous ne porterez point faux témoignage contre votre prochain.*

Voilà tout le Code pénal d'un peuple ! Est-il suffisant ? Où sont les délits contre l'ordre public, et tant d'autres ?

Art. 10. *Vous ne désirerez point la maison de votre prochain ; vous ne désirerez point sa femme, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune de toutes les choses qui lui appartiennent.*

Ceci est un principe de morale ; mais un législateur ne peut pas s'occuper du for intérieur.

Il y a des gens qui admirent, sur parole, la législation de *Moïse*. A raison de sa grande antiquité, il faut sans doute la juger avec beaucoup d'indulgence ; mais, si on ne fondait son opinion que sur cette Charte, on en aurait une bien pauvre idée, et on aurait droit de s'étonner qu'on l'ait si souvent invoquée.

Parcourons rapidement les autres lois principales. Moïse (ch. 21 , vers. 2) consacre le principe de l'esclavage, aujourd'hui reconnu, par

toutes les nations chrétiennes, criminel et contraire à la religion et à l'humanité.

Il autorise, par une loi, la prostitution, et, ce qui la rend plus immorale, il en fait un lucre pour le père. Lorsque le maître à qui une fille est vendue en est dégoûté, il lui permet de la céder à son fils, ou de la renvoyer, en lui payant le prix de sa virginité. (vers. 7, 8, 9 et 10.)

Il punit également de mort le fils pour avoir frappé son père ou pour l'avoir maudit. N'est-ce pas encourager au parricide?

Celui qui frappe son esclave, au point de mettre sa vie en péril, est coupable, si l'esclave meurt sous les coups; il est innocent, si l'esclave survit d'un seul jour, et cela parce qu'il l'a acheté de son argent. (vers. 20 et 21.)

Peut-on rien voir de plus inique?

Moïse adopte aussi la loi du talion, et il est prouvé que rien n'est plus injuste que cette manière de punir, parce que c'est l'intention, et non le résultat physique qui fait le crime.

Si un *bœuf* blesse quelqu'un à mort, le bœuf est lapidé, et le maître acquitté; dans le même cas, s'il est prouvé que le bœuf frappait de la corne, et que le maître ne l'ait pas renfermé, alors le bœuf et le maître sont punis de mort.

Peut-on rien voir de plus absurde!

Moïse croyait aux sorciers et aux enchanteurs,

et il les punit de mort (ch. 22, vers. 18.) Combien d'innocens cette loi a-t-elle fait condamner?

Quiconque sacrifiera à d'autres dieux qu'au seul Seigneur véritable, sera puni de mort (vers. 20.)

L'inquisition faisait brûler vifs ceux qu'elle déclarait hérétiques.

La seule loi politique qu'on trouve dans ce chapitre, est celle-ci : « Vous ne maudirez point les » princes de votre peuple. »

Nous doutons que M. de Bonald se contentât d'une législation aussi douce et aussi laconique.

Voilà l'aperçu du plus ancien Code que l'on connaisse, de ce Code qui a été regardé pendant tant de siècles comme l'œuvre de la divinité. On conviendra qu'il n'est pas de peuple, si peu avancé qu'il soit en législation, qui n'en ait un meilleur.

Du reste, les Juifs eux-mêmes le respectèrent fort mal, et *Moïse*, malgré le ton d'inspiré qu'il sut prendre avec eux, ne fut pas assez fort pour empêcher de fréquentes révoltes. Mahomet, par les succès qu'il a obtenus, semble bien supérieur à Moïse.

DÉCLARATION

DU DROIT DES GENS,

Délibérée par l'Assemblée française de 1795.

Art. 1.er Les peuples sont entre eux dans la loi de nature ; ils ont pour lien la morale universelle.

2. Les peuples sont respectivement indépendans et souverains, quels que soient le nombre d'individus qui les composent, et l'étendue du territoire qu'ils occupent. Cette souveraineté est inaliénable (1).

3. Un peuple doit agir à l'égard des autres, comme il désire qu'on agisse à son égard ; ce qu'un homme doit à un homme, un peuple le doit aux autres peuples.

4. Les peuples doivent, en paix, se faire le plus de bien ; et, en guerre, le moins de mal possible.

5. L'intérêt particulier d'un peuple est subordonné à l'intérêt général de la famille humaine.

6. Chaque peuple a droit d'organiser et de changer les formes de son gouvernement.

7. Un peuple n'a pas droit de s'immiscer dans le gouvernement des autres.

8. Il n'y a de gouvernemens légitimes que ceux qui sont à vérifier conformes aux droits des peuples.

9. Ce qui est d'un usage inépuisable ou innocent (2), comme la mer, appartient à tous et ne peut être la propriété d'aucun peuple.

(1) Un peuple peut perdre sa souveraineté en s'incorporant à un autre volontairement, comme Avignon à la France.

(2) Ce n'est pas la véritable raison. Tout ce qui n'est pas susceptible d'une occupation parfaite ; comme la mer, l'air, la lumière, appartient à tous, etc.

10. Chaque peuple est maître de son territoire.

11. La possession immémoriale (1) établit le droit de prescription entre les peuples.

12. Un peuple a droit de refuser l'entrée de son territoire, et de renvoyer les étrangers quand sa sûreté l'exige.

13. Les étrangers sont soumis aux lois du pays (2), et punissables par elles.

14. Le bannissement pour crime est une violation indirecte du territoire étranger.

15. Les entreprises contre la liberté d'un peuple, sont un attentat contre tous les autres.

16. Les ligues qui ont pour objet une guerre offensive, les traités ou les alliances qui peuvent nuire à l'intérêt d'un peuple, sont un attentat contre la famille humaine.

17. Un peuple peut entreprendre la guerre pour défendre sa souveraineté, sa liberté, sa propriété.

18. Les peuples qui sont en guerre doivent laisser un libre cours aux négociations propres à ramener la paix.

19. Les agens publics, que les peuples s'envoient, sont indépendans des lois du pays où ils sont envoyés, dans tout ce qui concerne l'objet de leur mission (3).

20. Il n'y a pas de préséance entre les agens publics des nations.

21. Les traités entre les peuples sont sacrés et inviolables.

(1) La possession entre les nations devient légitime, par le seul fait que celui qui possède, a, par des faits extérieurs, exprimé la volonté véritable d'y renoncer, et cette volonté existe toutes les fois que la violence a cessé.

(2) Quant aux délits commis sur le territoire.

(3) En toute occasion, pourvu qu'ils ne violent pas le Droit naturel.

TABLE

DES MATIÈRES.

K

L

M

R

FIN DE LA TABLE.

ERRATA.

Page XIV, ligne 20, au lieu de *zoïles de l'esprit humain*, lisez : *de l'espèce humaine*.

Page XXV, ligne 5, au lieu de *le plus éloquent orateur de l'assemblée constituante*, lisez : *le plus éloquent orateur du côté droit de l'assemblée*, etc.

Page XLIII, ligne 12, au lieu de *au moins*, lisez : *du moins*.

Page LII, ligne 7, au lieu de *sans avoir besoin d'être délibérées*, lisez : *sans avoir été délibérées*.